

**JUHA VARTO**

# **TÄSTÄ JONNEKIN MUUALLE**

POLKUJA HEIDEGGERISTA

**JUHA VARTO**

**TÄSTÄ JONNEKIN  
MUUALLE**

POLKUJAHEIDEGGERISTA

Sähköinen julkaisu

ISBN 951-44-5648-3

2. painos

ISBN 951-44-3783-7

Ilmestynyt vuonna 1993 sarjassa  
Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta  
Vol XL

ISBN 951-44-3184-7

ISSN 0786-647X

TAMPEREEN YLIOPISTO

Jäljennepalvelu

Tampere 1995

Julkaisua myy

TAJU. Tampereen yliopiston julkaisujen myynti

PL 617

33101 TAMPERE

## *SISÄLLYS*

|   |     |
|---|-----|
| Johdanto  | 1   |
| Filosofi ja salaisuus                                 | 5   |
| Filosofin laulava runoilija                           | 21  |
| Runon sana ja luonnon kiinniotto                      | 40  |
| Kielen alkuperästä                                    | 54  |
| Länsimaisen ihmisen perustavanlaatuinen pitkästyminen | 69  |
| Heideggerin alkuperäinen etiikka                      | 86  |
| Mihin tiede tarvitsee perustan                        | 103 |
| Teknologian filosofinen ongelma ja ekologia           | 121 |
| Estetiikka ja nykyaikainen ajattelu                   | 142 |
| Miksi taiteen ei tule olla yhteiskunnallista          | 155 |
| Filosofin kariutuminen: politiikka                    | 164 |
| Parafraaseja eräästä kirjoituksesta                   | 171 |

HEIDEGGERIN TEOKSISTA SATUNNAISESTI KÄYTETYT  
LYHENTEET

AED Aus der Erfahrung des Denkens  
E Vom Ereignis  
EHD Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung  
EiM Einführung in die Metaphysik  
FS Frühe Schriften  
G Gelassenheit  
GA# Gesamtausgabe Vol.  
GM Die Grundbegriffe der Metaphysik  
HA Hölderlins Hymne "Andenken". Gesamtausgabe Bd.  
52. Frankfurt:Klostermann 1982.  
HH Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein".  
Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 39.  
HW Holzwege  
N# Nietzsche I tai II  
SG Der Satz vom Grund  
SZ Sein und Zeit  
US Unterwegs zur Sprache  
VA Vorträge und Aufsätze  
WHD Was heißt Denken?  
WiMN Was ist Metaphysik? Nachwort. Teoksessa  
Wegmarken.

lyhenne FITTY viittaa tähän sarjaan, *Filosofisia tutkimuksia*  
*Tampereen yliopistosta*

## Lukijalle

*Tähän kokoelmaan olen koonnut pidemmän ajan kuluessa muissa yhteyksissä julkaisemani artikkelit, joiden lähtökohtana tai aiheena on ollut Martin Heideggerin filosofia. Artikkelit ovat tässä laajennetussa ja tarkastetussa muodossa.*

*Tämän kokoelman tarpeellisuudesta voi päättää vain lukija, mutta koska Suomessakin on alkanut laajempi Heidegger-keskustelu, katson, että tällainen kooste saattaa olla tarpeellinen sellaisille lukijoille, jotka eivät suoraan päästä tartu Heideggerin (englanniksi käännettyihin) teoksiin tai usko sellaisenaan niitä asenteellisia arvioita, joita muissa kuin filosofisissa yhteyksissä Heideggerista saa kuulla.*

*Kokoelma ei pyri kuitenkaan johdattamaan Heideggerin ajatteluun, sillä oma tutkimusalani on varsin kaukana tällaisesta johdonmukaisesta yhden filosofin tutkimisesta. Nämä artikkelit ovat kaikki yhdestä ja samasta näkökulmasta, osin toistaenkin, esittämässä sitä filosofia-, tiede- ja kulttuurikritiikkiä, jonka murskaavin esittäjä Heidegger on ollut. Tämä kritiikki ei ole purrut siellä, minne se on suunnattu, mutta aina uudelleen toistettuna, uudelleen tarkennettuna ja sisukkaasti jauhavana se saattaa eräänä kauniina päivänä valaista sen uskomusten ja kariutumisten aavikon, jollainen länsimainen kulttuuri jo on. Unohdettu maailma, ontot ihmiset, suuret muodot ja takertuminen uskomuksiin, jotka eivät kestä tarkempaa tarkastelua - kas siinä autiomaamme koko kuva.*

*Per essere filosofi, bisogna avere molto tempo:  
ore e ore di solitudine sono il solo modo  
perchè si formi qualcosa, che è forza, abbandono,  
vizio, libertà, per dare stile al caos.*

come P.P.P.

**KUKA OLI MARTIN HEIDEGGER  
JA  
MIKSI KIRJOITTAI HÄNESTÄ  
VAIKKA HÄN ON KUOLLUT?**

---

Martin Heidegger syntyi 26. syyskuuta 1889 Messkirchissä kellarimestarin poikana, kävi koulua Konstanzissa ja Freiburgissa, opiskeli ensin teologiaa Freiburgissa, sitten filosofiaa ja humanistisia tieteitä ja luonnontieteitä samassa paikassa.

Vuonna 1913 Heidegger esitti väitöskirjan *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* ja 1915 habilitaatiokirjoituksen *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (molemmat ilmestyneet kirjassa *Frühe Schriften*).

Vuodesta 1923 vuoteen 1928 Heidegger työskenteli Marburgissa ja luennoi aiheista, joista syntyivät *Sem und Zeit* ja *Vom Ereignis*.

Heidegger kutsuttiin Husserlin seuraajaksi Freiburgiin filosofian oppituoliin 1928.

Vuonna 1933 Heidegger valittiin rehtoriksi ja hän erosi tästä toimesta 1934.

1944 Heidegger kutsuttiin kuultavaksi toimistaan rehtorina ja sai opettamiskiellon ajalle 1945-1951.

26. toukokuuta 1976 Heidegger kuoli ja on haudattu Messkirchin hautausmaalle.



Heideggerin tuotanto julkaistaan kokonaislaitoksena Klostermannin kustantamana. Laitos on jaettu seuraaviin osiin:

1. osa, niteet 1-16, sisältää julkaistut kirjoitukset vuosilta 1910-1976,
2. osa sisältää esitelmät ja luennot vuosina 1919-1944, niteet 17-26 Marburgin ajalta, niteet 27-63 Freiburgin ajalta,
3. osa sisältää julkaisemattomat tutkimukset, joista on toistaiseksi saatavana vain nide 65,
4. osa, johon tulee valikoima kirjeitä, huomautuksia, runoja ja seminaarikommentaareja.

Yksittäisiä teoksia (osasta 1) ovat julkaisseet kustantamot Niemeyer ja Neske.

Heideggerin teoksista on suomennettu kokonaan ainoastaan *Gelassenheit*, jonka suomennos, *Silleen jättäminen*, ilmestyi 1991.

Heidegger on ollut viime vuosien aikana kiivaan keskustelun kohteena melko ulkofilosofisista syistä: Heideggerin toiminta Freiburgin yliopiston rehtorina juuri kansallissosialistisen hallinnon alussa on ollut usean kirjan aiheena ja tämä on innostanut niitä, joille Heideggerin filosofia on liian vaativaa, tarttumaan filosofiin edes jostain liepeestä. Tässä keskustelussa on ollut tapana syyttää filosofia siitä, mitä hän *ei* tehnyt tai sanonut. Sen sijaan filosofin motiiveja toimia tiedeyhteisön johtajana oudossa historiallisessa tilanteessa on tulkittu vähemmän; jälkimmäistä on yrittänyt vain Otto Pöggeler<sup>1</sup>.

Tämä keskustelu on vienyt Heideggerin jokaisen yhteiskuntatieteilijän ja politiikan tutkijan hampaisiin ja tuloksena on ollut koko lailla ala-arvoista "analyysia" siitä, kuinka filosofin teoksista - erityisesti tällöin 1927 ilmestynyt SZ on keskeinen - on itse asiassa jo luettavissa valmius mihin tahansa moraalisesti arveluttavaan. Koska suomalaisessa

---

<sup>1</sup> Ks. Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*.

akateemisessa keskustelussa mielipide yleensä voittaa tulkinnallisen kohdallisuuden, mitkään asialliset argumentit eivät ole pureet tämänkaltaisia, mistään asiallista tukea saamattomia, väitteitä vastaan.

Mutta tämä ei ole ainut syy, jonka vuoksi Heideggerista on syytä puhua edelleen, vaikka hän on kuollut ja vaikka lukuisat ihmiset tuon oudon propagandan vuoksi kammoavat häntä.

Heidegger on Nietzschen ohella ainut Nykyajan filosofi, joka on - akateemisesta urastaan huolimatta - laajasti ja seikkaperäisesti eritelty omaa älyllistä perinnettämme ja joka on samalla selkeästi pyrkinyt muistamaan, että ihmisenä oleminen ei ole peli eikä leikki vaan tärkeä osa kaiken olemisen toteutumista. Ihmisellä ei ole Luonnossa erityisasemaa ja ihminen tuhoaa itsensä tuhotessaan ympäristöään. Tämä ei ole vain ekologinen ongelma vaan tämä on myös ekologinen kysymys, jossa ihmisen on ensin käsitettävä, mitä hän on ja miten hän on joutunut tähän. Vasta tällaisen erittelyn jälkeen ihminen voi paikantua maailmassa ja nähdä sen syvän vakavuuden, joka hänen toimiinsa kuuluu.

Heidegger käytti kuvailevia käsitteitä, joista suuri osa on jokapäiväisessä kielenkäytössä kärsinyt inflaation, saanut outoja sivumerkityksiä ja tullut tarkoittamaan aivan muuta kuin alunperin tarkoitti. Tämä on ollut omiaan sekoittamaan niitä, jotka eivät ole halunneet tai voineet tutustua teksteihin tarkemmin; tämä ei ole edes kielitaidon ongelma, myös saksankieltä äidinkielenään lukevat ovat samoissa ongelmissa. Kuitenkin tällä asialla on toinenkin puolensa: Heideggerin kielen voima on sen kuvailevuudessa, siinä, että hän ei luo valmiita, jähmettäviä käsitteitä, joita muut voisivat käyttää kuin työkaluja tai järjestellä kuin esineitä. Yleensä juuri esineellistäminen tappaa filosofisen ajatuksen; tämän tunnemme Descartesin *cogito ergo sum*-ajatuksesta, Platonin *ideasta*, Aristoteleen *energeiasta* tai Husserlin intentionaalisuudesta - kaikki ne ovat muuttuneet esineiksi ja menettäneet keskustelussa heuristisen merkityk-

sensä, kun jokainen keskustelija voi vapaasti määritellä, mitä ne tarkoittavat.

Heideggerin ymmärtäminen vaatii kärsivällisyyttä. Mutta kärsivällisyys palkitaan: filosofin oma perspektiivi - oleminen - on uusi (ja vanha) laaja kulma tarkastella niitä kysymyksiä, joita ihmiselle tulee eteen, kuvakulma, joka ei missään kohdassa muutu akateemiseksi asetelmaksi, mieli-valtaisesti valituksi lähtökohdaksi, vaan joka joka hetki on kiinni siinä elämisen todellisuudessa, jossa etsivä ihminen itse on.

Tämän vuoksi Heideggerista kannattaa kirjoittaa ja keskustella.

#### KIRJALLISUUS

- Biemel, Walter, *Heidegger*. Hamburg:Rowohlt 1973.  
 Heidegger, Silleen jättäminen. Suom. Reijo Kupiainen.  
 FITTY 19. Tampere 1991.  
*Martin Heidegger*. Cahier de l'herne, Paris 1983.  
 Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg :Alber  
 1992.

FILOSOFI JA SALAISUUS

---

Martin Heideggerin oudoin ja siksi varmaan selitellyin kirjoitus on puhe<sup>1</sup>, jonka hän piti säveltäjä Conradin Kreutzerin muistoksi, kun tämän syntymästä oli kulunut 175 vuotta. Conradin Kreuzer oli Messkirchin suurin poika ennen Heideggeria. Tapaus oli tietenkin paikallisen suurmiehen muistotilaisuus vailla laajempaa merkitystä, mutta Heideggerin puhe jäi merkitsemään eurooppalaisessa keskustelussa vaatimusta toisenlaisesta älyllisen elämän suuntaamisesta. Puhe on täynnä meille vierasta provinsialismia, jossa on helppo nähdä karrikatyyri "saksalaisesta filosofista", mutta lukijalle, joka ei ole kokonaan antautunut angloamerikkalaisen filosofian disneylandin viemäksi, teksti on edelleen vakava vaatimus.

Puheen nimi on *Gelassenheit*, silleen jättäminen, ja sen pääteema on länsimaisen ajattelun perinteen surullinen tila. Heidegger oli jo aikaisemmin tullut tunnetuksi jaosta, jossa filosofia ja ajatteleva oli erotettu jyrkästi toisistaan. Tässä jaossa filosofia tuli tarkoittamaan akateemista puitetta, jonka avulla niin sanottuja "ongelmia" tarkasteltiin filosofisesti. Filosofian puitteissa ongelmat muuttuvat filosofisiksi melko lailla samalla tavalla kuin fysikaalinen tarkastelu muuttaa kaikki ongelmat fysikaalisiksi. Jos filosofi ottaa jonkin kysymyksen tarkasteltavaksi, kysymys muuttuu filosofiseksi. Filosofi pyrkii tällöin määrittelemään kysymyksen niin, että se on hänelle mielenkiintoinen ja tämä tarkoittaa aina jonkinlaista rajausta, yritystä saada todellisuus filosofoitavaan muotoon. Tällaisesta ammatti-puitteesta selvästi erillään on ajatteleva, joka ei ole mikään valmis puite, jossa kysymykset tai ongelmat muuttuisivat tietynlaiseksi. Ajatteleva on pikemminkin

---

<sup>1</sup>*Gelassenheit*, am 30. Oktober 1955 in Meßkirch gehalten. Martin Heidegger, *Gelassenheit*, s. 7-26. Ilmestynyt suomeksi nimellä *Silleen jättäminen*, suomentanut Reijo Kupiainen.

lähellä meditaatiota tai kontemplaatiota: sen pyrkimyksenä on päästää todellisuus mieleen eikä valloittaa todellisuutta aktiivisesti.

Tässä syntymäpäiväpuheessaan Heidegger palaa näihin samoihin teemoihin ja mukana on myös selkeä viittaus saksalaiseen mystiikkaan, josta sana "Gelassenheit" myös on peräisin. Mystikot näet ajattelivat, että kun ihminen on aktiivinen suhteessaan Jumalaan menettää ihminen mahdollisuuden tuntea Jumalan sellaisena kuin Jumala itse tahtoo tulla tunnetuksi. Teologiset ja filosofiset ponnistelut tuottavat monia vaikuttavia käsityksiä Korkeimmasta Intellektistä tai Hyvän Alkulähteestä, mutta kaikkia näitä leimaa inhimillisen puitteen - tai voimme tässä sanoa myös: inhimillisen mittakaavan - virhe. Jumala on tavallaan pakotettu johonkin ihmisen ideaan jumalasta, jossa, ymmärrettävästi, Jumalan suuruus ja ihme voivat ilmentyä vain hyvin rajallisesti. Mutta mikäli ihminen lopettaa Jumalansa aktiivisen pakottamisen näihin puitteisiin ja jää odottamaan Jumalan ilmitulemista, ihmisellä on mahdollisuus päästä oivaltamaan se suuruus, mittakaava, jossa Jumala on. Mestari Eckhart ajatteli, että tyhjä ihminen odottamalla täyttyy Jumalasta<sup>1</sup>; Angelus Silesius<sup>2</sup> ajatteli, että jättämällä kaiken silleen ihminen puhdistaa sisimpänsä ja vasta tällöin sisimpään voi mahtua äärettömän suuri Jumala kokonaisuudessaan.

Heideggerin juhlapuhe ei kuitenkaan viittaa mystiseen elämykseen uskonnollisessa mielessä vaan on pikemminkin tieteen filosofista kritiikkiä. Heideggerin lähtökohta eroaa mystikoista myös siinä, että hän itse asiassa radikalisoi silleen jättämisen huomauttamalla, että kun uskonnollinen jättäytyminen vielä on tahdon asia, filosofisessa jättäytymisessä ei tahdolla enää ole sijaa. Silleen jättäminen on näin selvästi erilaista kuin kaikki tahdosta riippuvat puit-

---

<sup>1</sup> Eckhart, *Reden der Unterweisung*, 3-5.

<sup>2</sup> Teoksessaan *Cherubinischer Wandersmann*, teos on vuodelta 1657.

teet, joissa me kysymyksiämme laadimme ja niihin vastauksia odotamme. Heidegger sanoo, että jättäytyminen on ajattelun olemukseen kuuluva tahdosta riippumaton piirre, joka toteutuu, kun ihminen hylkää pyrkimyksensä tietää jollakin tavalla, esimerkiksi filosofisesti. Tämä tarkoittaa, että luopuessaan subjekti-objekti -asetelmasta ihmiselle on luonnollista kuunnella sitä alkuperäistä yhteenkuuluvuutta, joka ihmisen ja todellisuuden välillä on, onhan ihminen joka tapauksessa aina ensin osa todellisuutta ennenkuin irrottautuu siitä tiedon tekniikoillaan.

Heidegger kuvaa tätä uutta asetelmaa ilmauksella "avoimuus salaisuudelle" (*die Offenheit für das Geheimnis*). Tämä Heideggerin salaisuus, joka yleensä käännetään englanniksi sanalla "mystery", on sama, jota hänen pääteoksensa *Sein und Zeit* käsittelee, nimittäin oleva itsessään sellaisena kuin se toteuttaa olemista. Perinteisessä filosofisessa kielenkäytössä kutsumme sitä "transsendentiksi" sanan kaikkein yleisimmässä merkityksessä. Salaisuus on se, joka *kokonaisena* aina jää kaikkien kokemis-, tietämis- ja hallintayritysten ulkopuolelle, mutta johon nähden ja jonka vuoksi kaikki nämä yritykset ovat olemassa. Se on salaisuus, koska me intuitiivisesti tiedämme, että jotain on, mutta me emme koskaan voi muuttaa tätä jotain sellaisenaan tiedetyksi.

### Nykyihmisen umpikuja

Tarkastelkaamme nyt, millä tavalla silleen jättäminen ja avoimuus salaisuudelle tulevat tarpeellisiksi.

*Gelassenheit* -puheessaan Heidegger toteaa, että nykyihminen on paossa ajattelemista (*auf der Flucht vor dem Denken*). Tämä ei koske ainoastaan jokamiestä, joka ikäänkuin luonnostaan tarttuu kaikkiin mahdollisiin valmiina annettuihin tietämisen tapoihin, vaan myös niitä, joiden työ tai velvollisuus kutsuu ajattelemiseen. Nykyajan ajattelusta puhuessamme meidän olisikin ehkä syytä puhua **fobo-**

Sofiasta filosofian sijaan. Meille on käynyt kuten viljelijälle, jonka maan on vallannut hukkakaura. Heidegger antaakin nyt uuden katsauksen ajattelun ongelmaan.

Hän jakaa ajattelun kahteen selvästi erilaiseen tapaan, joista ensimmäinen liittyy aina annetuissa puitteissa ajattelemiseen. Tätä hän kutsuu "laskevaksi ajatteluksi" (*das rechnende Denken*) ja se toteutuu valmiissa ajattelun tavoissa. Se on suunnittelua, laskelmointia ja soveltamista etukäteen annetuissa puitteissa, vastaamista kysymyksiin tietyistä lähtökohdista, jotka tietenkin ratkaisevat myös vastaukset, joita kysymyksiin pystytään antamaan.

Tämä tapa on tavanomaisimmillaan suhteessamme luontoon ja myös niissä ongelmissa, joita suhteemme luontoon on tuottanut. Heideggerin esimerkit syntyvät ajan tärkeästä keksinnöstä, jonka tarkoituksena oli tehdä kaikki onnelliseksi, elämä helpoksi ja puute mahdottomaksi, nimittäin atomienergiasta. Tiedemiehet esittivät tuolloin - 35 vuotta sitten<sup>1</sup> - kuin yhdestä suusta, että atomienergiailtokset ovat lopullinen merkki siitä, että luonnon salaisuus on avattu, kahlittu ja pantu onnellistuttamaan ihmiskuntaa. Heidegger kysyy, miten tällainen väite on mahdollinen ja mitä se perimmiltään kertoo maailmasta, jossa tällainen väite voidaan esittää. Ja vastaukseksi hän antaa lyhyen ajattelun historian.

Lopputuloksena ajattelun historiassa on Uusi Aika, joka on herkeämättä pyrkinyt toteuttamaan ihmisen subjektina toteutumisen. Tämä on johtanut lopulta siihen, että Luonto - isolla alkukirjaimella, koska kyse on Kaikesta esisokraattien mielessä - on ilmennyt meille esineenä, suurena kohteena, tietämisen objektina. Kun se nyt on paljastanut meille lopullisen salaisuutensa, siitä on tullut

---

<sup>1</sup> Jokainen, joka luki tuolloin, 1955, Valittuja Paloja, tietää, että atomienergialla oli tarkoitus tehdä Sahara, Kuu ja Etelämanner paratiiseiksi ynnä muuta uskomatonta, ja tälle kaikelle annettiin toteutumisaikaa 10 vuotta. Vuonna 1965 ihmisiä tosin jo askarruttivat muut ongelmat.

laskevan ajattelun yhä uusien hyökkäysten kohde, joilla hyökkäyksillä pyritään nujertamaan se viimeisinkin kitka, jota vielä ilmenee Luonnon vastustaessa tietämisen tekniikoitamme. Samalla Luonto on muutettu valtavaksi varastoksi<sup>1</sup>, jonka energiaa ja raaka-ainevaroja me käytämme, ja jonne me jälleen kaadamme kaiken sen, mille emme, tuhottuamme sen alkuperäisen hahmon, keksi mitään käyttöä. Me olemme kohta jo tehneet tämän öljylle ja metsille; ydinenergian sivutuotteet kasaantuvat ja odottavat omaa aikaansa.

Samanlainen tilanne on myös biologiassa, jossa olemme päässeet elämän salaisuuksista selville ja on mahdollista, kuten Heidegger puheessaan ennusti<sup>2</sup>, muuttaa elävää substanssia mielin määrin. Kummassakin tapauksessa Heidegger näkee pääongelmaksi, ettei ihminen ole valmis sellaiseen tilanteeseen, jossa hänelle on avattu salaisuuksien portit. Tämä voi kuulostaa moralistiselta toteamukselta ja on totta, että vastaavanlaisia varoituksia on annettu pelkästään sen vuoksi, että on huomattu, kuinka kyvyttömiä ihmiset ovat vastaamaan niihin haasteisiin, joita uudet tiedonalat tuottavat.

Mutta Heidegger ei ole lähtenyt tähän kritiikkiin aina-kaan pelkästään moralistina: hän haluaa selittää, että varsinainen ongelma onkin siinä, että me emme ole koskaan ajatelleet, miten salaisuuksien avaaminen - vaikka siis olisi kyse liioitellusta innosta ja suuruudenhullusta tulkinnasta - miten salaisuuksien avaaminen tulee vaikuttamaan kokonaisesti ihmisiin, meihin. Tämä ongelma on syntynyt jo silloin, kun luomalla Luonnosta objektin avasimme mahdollisuuden tilanteelle, jossa välineellinen tapa käsitellä Luontoa - siis Kaikkea - oli välttämättä muuttuva ainoaksitavaksi. Tekniikasta on tullut, jollei aikaisemmin niin ainakin ydinenergian ja geenimanipulaation aikana, mahti,

---

<sup>1</sup> *Gelassenheit*, 18.

<sup>2</sup> *Gelassenheit*, 20, jossa kohdassa Heidegger lainaa amerikkalaista kemistiä Stanleyä.



jota mikään inhimillinen tekijä ei enää pysty ohjaamaan ja sääntelemään. Tämä johtuu siitä, että ajattelun tapa, joka on tuottanut nykyisen tilanteen, ei kykene paljastamaan Luontoa muuten kuin objektina.

Me kuitenkin tarvitsisimme - esimerkiksi eettisiä, moraalisia, ohjaavia ja arvottavia toimiamme varten - myös sellaista ajattelemisen tapaa, jossa ihminen ja Luonto ovat samaa kokonaisuutta. Onhan nimittäin niin, että ongelmalliset tilanteet - saastuminen, luonnon tuho, ihmisen tulevaisuus geenimanipuloijan käsissä ja monet muut asiat - näyttäytyvät hyvin selvästi ei-tieteellisessä valossa: näissä ongelmissa ihminen ja Luonto ovatkin yhtäkkiä yhtä. Juuri niin konkreettisesti esimerkiksi ydinvoimalaonnettomuus, otsonikato tai manipuloitu virus näyttäytyvät meille meidän jokapäiväisessä inhimillisessä elämässämme. Subjekti-objekti -asetelma ei yhtäkkiä enää pädekään vaan objekti eräällä tavalla tunkeutuu subjektin ohueeseen tieteelliskäsitteelliseen maailmaan ja kokemuksellisella tasolla näyttää, että laskeva ajattelu ei tosiaankaan riitä.

Vaikka me kuinka hyvin voisimme esittää luonnontieteen tulokset ja kuvata salaisuuden avaamisen, meiltä kuitenkin jää puuttumaan jotain: meiltä puuttuu se konteksti, jossa avatulla salaisuudella on merkityksensä siinä *samassa* maailmassa, jossa me olemme.

Heidegger antaa ymmärtää, että yllä kuvaillun kaltaiset ongelmat pääsevät syntymään, koska laskevan ajattelun tapa käsittää maailma on alunperin riittämätön. Laskevan ajattelun riittämättömyys synnyttää välttämättä tilanteen, jossa ihmisen panos maailmaan päin, siis tämä aktiivinen subjektin ote objektista, tuottaa tulokseksi arvaamatonta, jotain sellaista, jonka käsittelemiseen meillä ei olekaan edes ajattelun välineitä, puhumattakaan siitä, että pystyisimme niihin tuloksiin muuten puuttumaan. Tämä laskevan ajattelun riittämättömyys on johtanut meidät kysymään väärin Luonnolta.

## Ajattelemisen ja tietämisen ero

Heideggerin ajatusta tekniikasta on käsitelty varsin paljon ja oletan, että useimmat lukijat tuntevat päällisin puolin sitä analyysia, jonka Heidegger esittää Aristoteleen *tekhne*-käsitteestä ja teknologiasta yleensä.<sup>1</sup> Heidegger ymmärtää tekniikan välttämättömäksi inhimilliseksi tietämiseksi, jota ilman me emme voisi saada fysiiksestä mitään irti. Ongelmana hän sen sijaan pitää kehitystä, jonka tähden tekniikka (sanan tässä merkityksessä) on tullut tarkoittamaan inhimillisen tietämistavan lisäksi myös koko sitä olevaa, fysistä, johon nähden tieto on. Tätä rajausta ei esimerkiksi Aristoteles tehnyt vaan on hänen kirjoituksissaan aina luettavissa ajatus, että ontologisen takana on aina myös ontinen, maailma sellaisena kuin se itse, tekniikoistamme riippumatta, on.

Laskeva ajattelu tuottaa tulokseksi tietoa, joka kertoo meille fysiiksestä **joissain puitteissa** (*Gestell*). Puitteet saattavat kasvaa hyvinkin laajoiksi, kuten on laita esimerkiksi luonnontieteen kokonaiskuvassa, ja tällöin on tietenkin kiusauksena ajatella, että puitteemme koskee koko fysistä, ja, että tämä tarkoittaa sanoa, että fysis tulee näin esitetyksi kokonaisena. Tällöin puite pyrkisi paljastamaan sen Kaiken tai Yhden, jollaisena luonnonfilosofit vielä omaa kohdettaan käsittelivät. Näin ymmärretty tekniikka on Heideggerin käsityksen mukaan tuottanut teknologisen periaatteen, jonka ajattelutapa on laskeva (*rechnend denken*), ja jossa ei enää ajatella tekniikan paljastamaa olevaa yhtenä olevan mahdollisena ilmenemistapa vaan olevana itsenään.

---

<sup>1</sup> Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. Tutkimuksista, joissa on pyritty systemaattisesti valaisemaan Heideggerin käsityksiä, mainitsen tässä vain kaksi: Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, sekä Loscerbo, *Being and technology*. Erityisesti kiinnitän lukijan huomion Vesa Jaaksin tutkimukseen, jossa selvitetään tapaa, jolla Heidegger lukee Aristotelesta; Jääksi, *Kriisi luontosuhteessa*.

Heidegger siis selvästi puhuu filosofian ja tieteellisen ajattelutavan erosta. Kun tieteessä toteutetaan puitteessa ajattelemista, laskevaa ajattelemista, filosofialle jää edelleenkin tehtäväksi ajatella ilman puitteita, ilman etukäteen asetettuja kategorioita. Filosofian olisi siis edelleen oltava ensimmäistä filosofiaa, sellaista, jota ennen ei ole mitään, ja jonka kohteena on oleva kokonaisena (Kaikki, Yksi tai Oleva; tässä sanankäyttö on tietenkin vapaata, koska ajattelun esineenä olevaa ei voi selvästi objektivoida eikä käsitteellistää). Tämä on selvä *laatuero* filosofian ja tieteen välillä, joka samalla tarkoittaa, että filosofiassa ei voida käyttää tekniikkaa vaan on filosofisen tarkastelutavan oltava kokonaan erilainen kuin sen, missä todellisuutta tarkastellaan kohteena, jonka käsitteellistämiseen tai hallintaan pyritään.

Kritiikissään, joka koskee teknologista periaatetta, Heidegger sanoo selvästi, ettei ole mitään syytä pitää teknistä maailmaa Pirun aikaansaannoksena<sup>1</sup>, sillä teknisenä maailma on meille helppo, me hallitsemme sitä monin tavoin ja nämä tavat auttavat elämäämme, tekevät sen helpommaksi. Ongelma on pikemminkin siinä, että tällaisena maailma näyttää ottavan vallan meistä, koska teknologinen periaate toteutuu mittakaavassa, jossa sitä ei voi enää kontrolloida: se ei ole enää valittavissa oleva puite vaan jonkinlainen itse itseään laajentava puite.

Selvää on - ja tämän me käsittääkseni tunnustamme ilman Heideggerin ajatuksiakin - että ratkaisut, jotka voisivat auttaa meitä ydinenergian, geenimanipulaation, kasautuvan saastumisen, biologisen sodankäynnin ynnä muiden teknisten puitteiden tuottamien ongelmien kohdalla, että näissä auttavat ratkaisut eivät synny samasta ajattelutavasta kuin syntyivät tekniikat, jotka nämä ongelmat tuottivat. Teknologinen periaate on tosin niin

---

<sup>1</sup> Gelassenheit, 22: "*Es wäre kurzsichtig, die technische Welt als Teufelsverk verdammen zu wollen.*"

täydellisesti ottanut hallintaansa meidän ajattelutapamme, että tuntuu järjettömältä, irrationaaliselta, sanoa, että olisi olemassa jokin muukin tapa.

### Mietiskelevä ajattelu (*das besinnliche Nachdenken*)

Heidegger pohtii muistopuheessaan luovan ihmisen tapaa ajatella; hän käyttää esimerkkinään Conradin Kreutzeria. Kreutzer ei itse ehkä ole mitenkään mielenkiintoinen, mutta henkilö katoaakin ajatusten taakse, mikäli tällainen luova ihminen on pystynyt irtautumaan tavanomaisesta, siitä, minkä me kaikki muutenkin jo näemme tai kuulemme.

Ajattelemisen alkuperäisessä merkityksessä onkin aina tarkoittanut tuttujen puitteiden jättämistä, sen unohtamista, mistä ponnistaa. Se ei kiinnity käytäntöön vaan pyrkii ylittämään tekniikalla saavutettavan todellisuuden, koska päämääränä on ajatella mieltä, joka piiloutuu todellisuuden moninaisuuden alle. Tämä moninaisuus on meillä tässä, aivan lähellä ja vieressä, ja sen ajattelemisen voi paljastaa sellaista, mikä ei tule esille mittaamalla, kuvaamalla tai muulla käytännöllisellä tavalla. Heidegger esittää, kuinka Messkirchen pieni seutu, Keskisaksan maaseutu yleensä, on voinut antaa ajattelevalle luovalle ihmiselle ainekset säveltää sellaista musiikkia kuin Conradin Kreutzer sävelsi. Se musiikki on tulosta mietiskelevästä ajattelusta, joka on pyrkinyt löytämään käytännöllisen takaa - tai ainakin käytännöllisestä riippumatta - sellaista, mikä olisi muuten jäänyt piiloon. Kreutzerin sävellystyö on ollut yritystä antaa muoto tälle salassa pysyneelle.

Kreutzerin teokset kantavat muassaan Messkirchen luontoa ja ympäristöä ja samalla tavalla kaikki teokset ovat sidoksissa siihen todellisuuteen, josta niiden luoja on alunperin ammentanut ajattelunsa suunnan. Heidegger siteeraa Johann Peter Hebeliä, joka vertaa meitä ihmisiä

kasveihin, jotka imevät konkreettisimman juurillaan maasta ja nostavat hedelmänsä puhtaan ajattelun ilmaan.<sup>1</sup> Heidegger kysyy tämän jälkeen, onko vielä olemassa sellaista ihmisen rauhaisaa olotilaa maan ja taivaan välissä, onko vielä kotiseutua, jossa ihminen voisi olla kiinni maassa (*bodenständig*). Kotiseudun menettäminen ei ole ainoastaan varsinaisen kodin menettämistä vaan se tarkoittaa myös suurempaa menetystä: se ilma, jossa ajattelu ja sen hedelmät voisivat kypsyä, on myös menetetty. Tilalle on tuotu - ja nyt vielä selvemmin ja monipuolisemmin kuin Heideggerin puheen aikoina - rakennettu, fantastinen todellisuus, jolla ei ole maata perustanaan, mutta joka on täyttänyt eetterin niin täysin, että vain sen valmiina tarjotut hedelmät enää pystytään tunnistamaan.

Tässä on kritiikkiä tiedonvälitystä ja viihdeteollisuutta vastaan<sup>2</sup>, jotka ovat toteuttamassa laskevan ajattelun vaatimuksia päämääränään estää toisenlainen ajattelu. Samalla tavalla kuin tekniikka on pyrkinyt korvaamaan fysiikan, samalla tavalla tietoisuusteollisuus yrittää tehdä mahdottomaksi mietiskelevän ajattelun, sellaisen, joka etsii kokonaisuutta ja pyrkii näin omasta, yksilön selkeimmästä pohjasta lähtevään mielen käsittämiseen.

Heidegger siis näkee ratkaisun luovassa ajattelussa, mutta koska tämän ajattelun on nyt toteuduttava siinä samassa maailmassa, jossa tekniikka ja sen seurannaiset jo vallitsevat, on tämän mietiskelevän ajattelemisen sopeuduttava näihin annettuihin lähtökohtiin. Onnellisempaa tietenkin olisi, jos pystyisimme puhdistamaan päämme siitä, mitä traditiomme on sille tehnyt, mutta sellaisen odottamiselle on aiheetonta perustaa mitään filosofistakaan projektia.

---

<sup>1</sup> "Wir sind Pflanzen, die - wir mögen's uns gerne gestehen oder nicht - mit den Wurzeln aus der Erde steigen müssen, um im Äther blühen und Früchte tragen zu können." Hebel, Werke, III, 314.

<sup>2</sup> *Gelassenheit*, 19-10.

Luova ajattelu yrittää ratkaista asian toisin: Meillä on tekniikkamme ja meidän on pakko päästää se sisään jokapäiväiseen elämäämme. Me otamme sen luoman käsityksen todellisuudesta, mutta samalla jätämme sen myös ulos: emme pidä näin annettua absoluuttisena vaan katsomme sen viittaavan johonkin muuhun.<sup>1</sup> Tästä Heidegger käyttää nimitystä *die Gelassenheit zu den Dingen*, jättäytyminen olevalle.

Tässä tarkastelutavassa me emme enää näe olevaa vain teknisesti. Samalla me käsitämme, että teknisen edellyttämä tapa ei ole itsessään mieletön vaikka sen tuottamat tulokset näyttävät syntyvän jostain meille käsittämättömästä ja olevan sen vuoksi mielettömiä. Heidegger olettaa myös, että näin me pystymme näkemään, että teknisen tarkastelutapa, kehittyessään ja tuottaessaan teknisiä välineitä ja laskevan ajattelutavan, on ratkaisevalla tavalla muuttanut ihmisen suhdetta luontoon ja maailmaan.

Mutta mikäli tarkastelutapamme pysyy *vain* teknisenä, me emme voi nähdä tätä muutosta emmekä käsittää, mikä se on.<sup>2</sup> Heidegger toteaa, että teknisen maailman mieli piiloutuu (*Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich.*<sup>3</sup>)

Uusi tarkastelutapa johtaa kuitenkin siihen, että me ymmärrämme, että jokaiseen maailmaan sisältyy mieli, joka

---

<sup>1</sup> *Gelassenheit*, 23: "Unser Verhältnis zur technischen Welt wird auf eine wundersame Weise einfach und ruhig. Wir lassen die technischen Gegenstände in unsere tägliche Welt herein und lassen sie zugleich draussen, d.h. auf sich beruhen als Dinge, die nichts Absolutes sind, sondern selbst auf Höheres angewiesen bleiben."

<sup>2</sup> *Gelassenheit*, 23: "In dieser Haltung sehen wir die Dinge nicht mehr nur technisch. Wir werden hellsehtend und merken, dass die Herstellung und die Benützung von Maschinen uns zwar ein anderes Verhältnis zu den Dingen abverlangen, das gleichwohl nicht sinn-los ist. So wird z.B. der Ackerbau und die Landwirtschaft zur motorisierten Ernährungsindustrie. Daß hier - so wie auf anderer Gebieten - ein tiefgreifender Wandel im menschlichen Verhältnis zur Natur und zur Welt vor sich geht, ist gewiß. Welcher Sinn jedoch in diesem Wandel waltet, dies bleibt dunkel."

<sup>3</sup> *Gelassenheit*, 24.

on nähtävissä (tai **kuultavissa**, kuten Heidegger Herakleitosista mukaillen sanoo). Se ei ole nähtävissä niin kauan kun maailmamme on pelkästään tekninen maailma. Mutta jättäytyessämme olevalle tämä mieli tulee näkyväksi, kun se vetäytyy tavastamme kuulla maailma. Uusi tarkastelutapa paljastaa tämän mielen samalla kun se saa sen väistymään. Tätä Heidegger nimittää salaisuudeksi.<sup>1</sup>

Kun olemme jättäytyneet olevalle ja luopuneet laskevasta ajattelusta, me olemme myös samalla asettuneet uuteen asenteeseen, joka on avoimuus salaisuudelle (*die Offenheit für das Geheimnis*).<sup>2</sup> Tämä avoimuus on lupaus kokonaan uudesta perustasta, jolta me voimme teknisen maailman sisällä ja sen vahingoittamatta lähestyä olevaa.<sup>3</sup> Tämä on siis mahdollisuus uudenlaiseen kotiseutuun, mahdollisuus kiinnittyä jälleen johonkin, josta voi nousta ajatuksen hedelmiä (*eine neue Bodenständigkeit*). Tällainen uusi kotiseutu ei ole enää kiinni siitä konkreettisesta maasta, jossa olemme jalkojamme tuhrineet vaan voi filosofi tässä uudessa asenteessaan tuntea olevansa kotonaan kaikkialla.<sup>4</sup>

### Mitä salaisuus on?

Entä mikä on tämä salaisuus, joka paljastuu samalla kun se väistyy ja näin saa meidät uudelleen löytämään jotain? Tähän Heidegger ei puheessaan puutu, mutta hän

---

<sup>1</sup> *Gelassenheit*, 24: "Was auf solche Weise sich zeigt und zugleich sich entzieht, ist der Grundzug dessen, was wir das Geheimnis nennen."

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> *Gelassenheit*, 24: "Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können."

<sup>4</sup> Heidegger siteeraa Novalista metafysiikka-luennoissaan (Gesamtausgabe Bde. 29/30, 7) ja toteaa: "Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause sein."

saattoikin ajatella, että kuulijat jo muutenkin tiesivät. Salaisuus on tietenkin se, mikä paljastuu eräänlaisena varjona, mikäli me annamme olevan tällä tavoin ilmaantua eteemme. Fysis ei tietenkään koskaan paljastu meille sellaisenaan, mutta kun me näemme, että sillä on erilaisia tapoja paljastua ja meillä erilaisia tekniikoita auttaa sitä paljastumaan itsellemme, sen eri paljastumistapojen vaihtuessa on mahdollista oivaltaa, että kaikki nämä tavat viittaavat yhteen ja samaan, joka juuri on se, mikä antaa mielen kullekin tavalle. Mietiskeleväkään ajattelu ei suoraan paljasta salaisuutta, mutta se juuri antaa mahdollisuuden olla pitämättä vain yhtä tapaa oikeana, välttämättömänä ja ainoana.

Heidegger uskoi, että nykyaikainen välineellinen tekniikka ja yleisesti tieteessäkin vallitseva teknologinen periaate on kiehtova, noituva ja sokaiseva ihmisen niin, että hän todellakin uskoo vain yhteen tapaan ajatella.<sup>1</sup> Tämä on tuhoisaa ihmiselle, koska tällä tavoin ihminen menettää omimpansa, mahdollisuuden itse arvioida oman kehityksensä arvoa.

Tämä on ongelmallista myös kokonaisuuden kannalta, sillä mitään järkevää keskustelua ihmisen toimien arvosta tai ihmisen elämän merkityksestä - siis mielipiteitä yleisempää - ei voi olla, mikäli koko todellisuus tulee kutistetuksi yhteen mahdolliseen tapaan tarkastella fysistä. Universaalia perustaa etsivä keskustelu tarvitsee yleisemmän pohjan ja Heidegger näki tämän löytyvän pyrkimyksestä ajatella olevaa (fysistä, Yhtä, Kaikkea) itseään ikäänkuin kaikkien muulla tavoin valittujen tarkastelukulmien perimmäisenä merkityksenantajana. Tämä oli epäilemättä Heideggerin filosofoinnin pysyvin ohjelma, jonka hän esittää jo *Sein und Zeit*issa ja joka seuraa eri tavoin valotettuna aina viimeisimpiin kirjoituksiin.

---

<sup>1</sup> *Gelassenheit*, 25: "...als die Atomzeitalter anrollende Revolution der Technik den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verbelenden könnte, daß eines Tages das rechnende Denken als das einzige in Geltung und Übung bliebe."



Tämä asetelma osoittaa Heideggerin ontologian ja etiikan liittyvän toisiinsa tavalla, joka on meille tutumpi hänen oppilaistaan (esimerkiksi Emmanuel Levinasista<sup>1</sup>) ja muistuttaa myös platonisen ajattelun voimasta. Yleispätevä ei tämän perinteen mukaan voi sisältyä siihen, mikä on tavanomaisimmin annettuna edessämme vaan on sen löytämiseksi pyrittävä harjoittamaan toisenlaista ajattelemista, toisenlaista tarkastelemista. Heidegger ei kuitenkaan usko, että tietynlainen ajatteleva toisi olennaisen merkityksen antajan sellaisenaan esille, joten me emme voi verrata hänen ajatustaan Platonin ideoiden tuntemiseen, joka oli mahdollista oivalluksen kautta. Salaisuus on ja pysyy salaisuutena, mutta mietiskelevä ja mieltä etsivä ajatteleva löytää jälkiä, joita fysis on jättänyt, kun se on ihmisen tarkasteluissa siirtynyt kulmasta toiseen.

Tällä tavoin maailman kokonaisuus säilyy aidosti yhtenä, jossa ihmisen suhde luontoon ja maailmaan ymmärretään perimmältään osan suhteena kokonaisuuteensa.

### **Vain odottaa?**

Mietiskelevä salaisuuden avautumisen odottaminen on oikeastaan ainut kuvaus, jonka Heidegger antaa tästä avoimuudesta.<sup>2</sup> Odottaminen, joka ei pyri odottamaan

---

<sup>1</sup> Esimerkiksi Levinasin pääteos *Totalité et infini*, joka sisältää sekä suoraa että epäsuoraa kritiikkiä, jonka kohteena on Heideggerin filosofia *kokonaisuutena* ja jossa Levinas näkee selkeitä puutteita juuri siinä, että tiettyjä kysymyksiä ei koskaan artikuloida, vaikka ne ikäänkuin väkisin tunkevat esille.

<sup>2</sup> Ote vuosina 1944/45 kirjoitetusta dialogista *Zur Erörterung der Gelassenheit*, jossa tutkija, oppinut ja opettaja keskustelevala, kuvastaa avoimuuden ongelmallista käsitteellistämistä:

- "Warten, wohlan; aber niemals erwarten; denn das Enwarten hängt sich bereits in ein Vorstellen und dessen Vorgestelltes."

jotain tiettyä, on vain avointa odottamista. Tämä ja muut vastaavat kuvaukset Heideggerin teksteissä ovat antaneet aiheen rinnastaa Schwarzwaldin kääpiö (kuten Heideggeria on kutsuttu) zen-munkkien kanssa<sup>1</sup> ja nähdä varsinaisen filosofian tehtävä siinä, että se vapauttaa ajattelun ahkeruudesta ja toimeliaisuudesta.

Tämä sisältyy tietenkin myös mystikkojen *Gelassenheit*-ajatukseen ja näin odottaminen ja avoimuus salaisuudelle ovat työn etiikan vastakohta, vastakohta tuotannon etiikalle, joka pyrkii suorittamaan ja saamaan aikaan. Ajattelevan ihmisen pitäisi nyt vain antautua ja avautua, levätä ja odottaa, jättää huomiotta ja päästää sisään.<sup>2</sup>

Tällä meditatiivisella projektilla on selvä käytännöllinen sisältö: se pyrkii antamaan ratkaisun välineet, kun me yritämme suoriutua niistä suunnattomista ongelmista, joita teknologinen periaate on aiheuttanut. Vaikka puhe

- *"Das Warten jedoch läßt davon ab; oder ich muß eher sagen: Das Warten läßt sich auf das Vor-stellen gar nicht ein. Das Warten hat eigentlich keinen Gegenstand."*

- *"Aber wir warten doch, wenn wir warten, immer auf etwas."*

- *"Gewiß; aber sobald wir das, worauf wir warten, uns vorstellen und es zum stehen bringen, warten wir schon nicht mehr."*

- *"Im Warten lassen wir das, worauf wir warten, offen."*

- *"Weshalb?"*

- *"Weil das Warten in das Offene selbst sich einläßt..."*

- *"In die Weite des Fernen..."*

- *"In dessen Nähe es die Weile findet, darin es bleibt."*

*Zur Erörterung der Gelassenheit*, teoksessa *Gelassenheit*, 42.

<sup>1</sup> Tällaisia tutkimuksia ja vertailuja on runsaasti, erityisesti Japanissa, jossa Heidegger on luetuin eurooppalainen filosofi. Niistä yhteyksistä, joita zen- ja *Gelassenheit*-ajattelun välillä voidaan löytää, on esimerkiksi Peter Kreeft koonnut artikkelinsa *Zen in Heidegger's Gelassenheit*, .

<sup>2</sup> P. Aubenque, artikkelissaan *Travail et "Gelassenheit" chez Heidegger*, 267, sanoo mainiosti, että *Gelassenheit*in ajatuksia lukiessaan "nuoriso tulee huomaamaan, ettei ahkeruus ole korkein hyve vaan että hyveet ovat meditaatiossa, rukouksessa, huomiotta jättämisessä, odottamisessa, kuten länsimaissa tiedettiin ennen teollista vallankumousta".

"salaisuudesta" ja "jättäytymisestä" vaikuttaa runolliselta, on tässä syrjään vetäytymisessä<sup>1</sup> varsinaisesti kyse vain yrityksestä saada kokonaiskuva ja se on mahdollista vain kauempaa katsellen.

### KIRJALLISUUS

- Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, München:Goldmann 1960; teos on vuodelta 1657.
- Aubenque, P., Travail et "Gelassenheit" chez Heidegger *Etudes Germaniques*, 1977.
- Eckhart, *Reden der Unterweisung*, Deutsche Predigten und Traktate. Darmstadt 1985.
- Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bde. 29/30. Frankfurt: Klostermann 1983.
- Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen:Neske 1966.
- Schirmacher, Wolfgang, *Technik und Gelassenheit*. Freiburg:Alber 1983,
- Heidegger, *Gelassenheit*. Pfullingen:Neske 1959. Suom. *Silleen jättäminen*, suom. Reijo Kupiainen. FITTY 19, Tampere 1991.
- Jääksi, Vesa, *Kriisi luontosuhteessa*. FITTY 32, Tampere 1992.
- Kreeft, Peter, Zen in Heidegger's Gelassenheit, *International Philosophical Quarterly*, XI (1971), No. 4, 521-545.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, La Haye:Nijhoff 1961.
- Loscerbo, *Being and technology*, The Hague:Nijhoff 1981.

---

<sup>1</sup> Heidegger käyttää sanaa *Abgeschiedenheit*, joka on johdettu sanasta *abgeschieden*, joka yksiselitteisesti tarkoittaa kokonaan syrjään vetäytynyttä eli kuollutta.

## **FILOSOFIN LAULAVA RUNOILIJÄ: HÖLDERLIN, RUNOUS JA FILOSOFIA**

---

Friedrich Hölderlin oli filosofian opiskelija, joka on vaikuttanut useammallakin tavalla filosofisessa perinteessämme. Hän oli läheisesti tekemisissä mm. Hegelin kanssa ja on oletettavaa, että hän on suoranaisesti vaikuttanut tämän varhaiseen ajatteluun. Toisaalta Hölderlin on poikkeuksellisen runoilijakehityksensä kautta epäsuorasti vaikuttanut käsityksiin, joita meillä on luomisesta ja neroudesta ja esittämisen muodoista. Hölderlin kirjoitti elämänsä loppuun saakka, mutta viimeiset vuosikymmenensä hän vietti tilassa, jota Valistuksen ajoista lähtien on tavattu pitää hulluutena. Hölderlinin tuotannossa hulluus kuitenkin näyttäytyy paikoin läpitunkevana selvänäköisyytenä.<sup>1</sup>

Martin Heidegger luennoi Hölderlinistä useampaan otteeseen akateemista uraansa.<sup>2</sup> Syynä tähän oli tietenkin aito kiinnostus Hölderliniin runoilijana, mutta myös ajan

---

<sup>1</sup> Hölderlinin tuotanto on erityisesti psykoanalyttikkojen suosiossa, koska kirjailija on erinomaisen selvästi heijastellut niitä kompleksisen psyyken lajeja, joista klassinen psykoanalyysi on ollut kiinnostunut. Erityisesti ranskalaisessa analyttisessä perinteessä Hölderlin "ongelmat" on purettu isähahmon etsimiseksi, ideaalinaisen löytämiseksi tai tavanomaiseksi oidipaaliseksi häiriöksi, joilla diagnooseilla ei tietenkään pystytä kajoamaan runoilijaan itseensä. Tavanomainen diagnoosi on ollut skitsofrenia tai kupasta johtuva "aivojen pehmeneminen". Esimerkkinä tavanomaisesta Hölderlin-käytöstä psykoanalyysin perinteessä on Jean Laplanchen Teos "Hölderlin et la question du père", Paris:PUF 1961.

<sup>2</sup> Pääosin Hölderlin-luennot sijoittuvat vuosien 1938-1947 välille.

aktuaalit ongelmat, jotka eivät sallineet mitä tahansa opetusta; tässä suhteessa klassinen saksalainen kirjallisuus tarjosi erinomaisen ympäristön käsitellä filosofisia kysymyksiä.<sup>1</sup> Heideggerille Hölderlin oli poikkeuksellinen hahmo eurooppalaisessa kirjallisuudessa. Kysymys ei ollut vain kirjailijasta<sup>2</sup> vaan luovasta hengestä, jonka tuotanto lähenee ratkaisevalla tavalla filosofin tuotantoa siinä "filosofin" merkityksessä, jonka Heidegger oli määritellyt Herakleitokselle ja (varauksin) Parmenideelle: tällainen runoilija pyrkii suoraan todellisuuden ääneen lausumiseen ilman metafysiikan tai estetiikan suodattimia. Heideggerin tuotannossa Hölderlin-luennot ovat osa metafysiikkakritiikkiä ja näin korostetusti siinä osassa länsimaista perinnettä, jossa tätä kritiikkiä ei varsinaisesti muuten ole käsitelty, taiteessa.

### Runouden luonne

Heideggerin taiteenfilosofiset käsitykset ovat selvässä yhteydessä tähän kritiikkiin. Heidegger käsitteli taidetta filosofian kannalta useassakin yhteydessä<sup>3</sup>, mutta kaikkia näitä yhteyksiä yhdistää yksi käsitys: taiteen alkuperäisin ja edustavin muoto on runous. Sanalla "runous" (*Dichtung*) on tässä erityinen merkitys eikä se tarkoita kirjallisuuden genreä tai samaa kuin lyriikka. Runous on se, mikä on

---

<sup>1</sup> Tämä tietenkin edellytti, että ei käsitelty juutalaisia eikä vallankumouksellisia kirjailijoita. Esimerkiksi Hölderlin oli tässä suhteessa sopiva. Tätä puolta ei kuitenkaan ole syytä korostaa liikaa; Heideggerin kiinnostus Hölderliniin oli varhaisempaa ja tarjosi näin sopivan tien ulos uuden järjestyksen opetuspäämääristä.

<sup>2</sup> Heidegger on käyttänyt myös muita runoilijoita opetuksessaan ja kirjoituksissaan: Rilke ja Trakl ovat enimmin esillä. Nämä ovat kuitenkin esillä ensisijassa kirjailijoina, fiktiivisen todellisuuden luojina.

<sup>3</sup> Taiteenfilosofiset kirjoitukset ovat levällään eri kokoelmissa. Erityisesti kokoelmassa *Holzwege* on selvitetty lähtökohtia taiteenfilosofialle: "Der Ursprung des Kunstwerkes" (s.1-72) ja "Wozu Dichter" (s. 265-316).

olemukseksi kaikessa siinä, miten luova ihminen on suhteessa todellisuuden kanssa.

*Kaikki taide on perimmältään runoutta <...> niinpä täytyy rakennustaide, kuvataide, säveltaide palauttaa takaisin runouteen (Alle Kunst ist im Wesen Dichtung HW59<sup>1</sup>; niinpä täytyy Baukunst, Bildkunst, Tonkunst auf die Poesie zurückgeführt werden HW60).*

Heidegger pyrkii vapauttamaan runouden siitä esteetiikasta ja poetiikasta, jotka ovat johtaneet meidät pitämään runoutta kuvitteluna. Tämä outo pitämys on perustunut sille länsimaisen perinteen metafyyssiselle olettamukselle, että ihmisen suhde todellisuuteen on jakautunut kahtia, aistitodellisuuteen ja tämän ylittävään, yliaistilliseen. Tämä metafyyssinen järjestys tekee erotuksen, joka asettaa etukäteen tarkastelutavan, joka ei ollenkaan kuulu runouteen. Heidegger katsookin, että metafyyssis-esteettinen käsitys kirjallisuudesta (US38) on vanginnut runouden kirjallisuustieteen kohteeksi (VA187) ja tällöin runous tulee ymmärretyksi kuvittelukyvyyn tuotteena (HW60-63), subjektin suoritukseksi tai kulttuuri-ilmionä tai jopa viihteenä (EHD39). Kirjallisuus saattaa mahtua noiden rajojen sisälle ja se jopa saattaa saada olemustaan vastaavan käsittelyn analyysissä, jossa länsimaisen metafysiikan peruskategoriat pidetään pätevänä. Tällöin on kuitenkin kyse vain kirjallisuuden analyysistä; runous jää kokonaan käsittämättä.

Runous ja eurooppalainen kirjallisuus ovat kaksi perustaltaan eri mahtia (WhD155). Runouden kohdalla kirjallisuuden analyysiin johtava ajattelu on harhaanjohtavaa, kaikki on toisin: runoileminen on pyrkimystä ilmaista todellisuus sellaisena kuin se on ilman niitä peittoja, joita metafysiikka on asettanut:

---

<sup>1</sup> Olen käyttänyt tässä artikkelissa lyhenneviittauksia tekstin sisällä, koska viittauksia on lukuisasti. Lyhenteet paljastuvat kirjallisuusluettelossa.

*Runoileminen on olevan paljastuneisuuden kaavaavaa lausumista (Dichten ist das entwerfende Sagen der Unverborgenheit des Seienden HW61).*

Näin runoudesta tulee pyrkimys totuuteen sen kolmessa alkuperäisessä muodossa, joista mikään ei ole riippuvainen ennalta-asetusta järjestyksestä: runous on **todellisuuden poislahjoittamistasellaisena** kuin runoilija elää sen läpi, runous on **todellisuuden perustamista** siinä ilmaisussa, jossa tämä eläminen paljastuu ja lopuksi todellisuuden ymmärtämisen varsinainen alku, alku sille, että minä voin ymmärtää olevaa vailla sille vieraita lähtökohtia (*Stiftung der Wahrheit im dreifachen Sinne von Schenken, Gründen und Anfangen* HW62; ks. myös EHD41).

Tämän Heidegger sanoo historiallisesta tilanteestamme, jota hän kutsuu "puutteen ajaksi" (*die dürftige Zeit* EHD47): meillä ei ole enää jumalia eikä meillä vielä ole sitä, mikä korvaa heidät. Runous on tässä ajassa, jossa Nietzsche "der Gott ist tot" on totta, se mahti, jossa olevan järjestys silti tulee ilmaistuksi. Se järjestys ei voi olla mikään klassinen metafysiikka, koska ylin olento on intellektuaalisesti tuhottu ja näin jokaiselta järjestykseltä on viety ehdoton perustus: meillä on vain suhteellisia järjestyksiä, itseemme nähden suhteellisia, inhimillisiä mittoja. Runous on tässä kohdassa historiaa - ja ehkä selkeämmin kuin muulloin - se mahti, joka perustavalla tavalla nimeää jumalat ja kaikkien olioiden olemuksen (*das stiftende Nennen der Götter und des Wesens aller Dinge* EHD42).

Tämä myös kertoo meille, että runoudella ja ajattelemisella on ero, samalla tavalla kuin filosofialla ja ajattelemisella on ero. Kun filosofia ja ajattelemisen eroavat toisistaan siinä, että filosofia noudattaa aina jotain metafyyssistä periaatetta, mutta ajattelu ei, runous eroaa ajattelusta siinä, että ajattelija ilmaisee olemisen kokonaisuutena, mutta runoilija nimeää sen, mikä on pyhää (*Der Denker sagt das Sein. Der Dichter nennt das Heilige* WiMN309). Tämä ei ole pyhä, joka korvaa kuolleen

jumalan, vaan todellisuus sellaisena kuin sen voi ilmaista muuna kuin kokonaisuutena.

### Runon sana

Runoilija ei nimeä olioita, jotka me jo tunnemme etukäteen ja jotka vain odottavat nimeään. Runoilija asettaa runon sanalla olion olioksi, erilleen kokonaisuudesta ja näin vasta sana tekee jonkin nimetyn olevaksi.

*(Dieses Nennen besteht nicht darin, daß ein vordem schon Bekanntes nur mit einem Namen versehen wird, sondern indem der Dichter das wesentliche Wort spricht, wird durch diese Nennung das Seiende erst zu dem ernannt, was es ist. So wird es bekannt als Seiendes. Dichtung ist werthafte Stiftung des Seins. EHD41).*

Kokonaisuuden jakaminen osiin ei runoudessa perustu metafysiiseen järjestykseen vaan runon sanaan (*das dichtende Wort*), joka asettaa oliot siksi, mitä ne ovat, lausumalla sen, mikä on välttämätöntä: kielen jokapäiväisyyden läpi ja sen kokonaan muuttaen runoilija tuo esille kaiken sen, minkä me jo luulimme tietävämme, mutta mikä vasta nyt saa ilmauksensa.

Runon sana ei perusta kieleen sellaisena kuin kieli meillä on arkipäiväisenä. Runoilija ei käytä tätä samaa kieltä materiaalina. Itseasiassa on niin, että vasta runous mahdollistaa kielen sellaisena kuin se keskustelussa esiintyy, tosin tällöin enää kuihtuneena ja merkitykseltään sekavana. Heidegger sanoo, että runous on historiallisen kansan alkukieli (*Dichtung ist die Ursprache eines geschichtlichen Volkes EHD43*), ja näin vasta runoudesta voi paljastua se lähtökohta, joka kielellä on.

*Viel hai erfahren der Mensch,  
Der Himmlischen viele genannt,  
Seit ein Gespräch wir sind  
Und hören können voneinander.*

IV, 343.



Sana on ensin asettanut sen, mikä on. Sana on näin ollen jakanut sen yhden, joka yhtenä olevana - todellisuutena - on ollut ihmiselle. Vasta nimeämisen jälkeen kokonaisuuden osat ovat erottuneet ja tulleet keskustelun kohteiksi, vasta nimämisen kautta on ollut mahdollista ajatella, että yhdellä todellisuudella on monta osaa, joilla kaikilla on nimi. Runous on alku kaikelle ilmaisemiselle.

Hölderlinillä tämä saa ilmauksensa esimerkiksi filosofi Empedokleen sanoissa<sup>1</sup>, joissa paljastuu, että jumalat puhuvat toisten ihmisten kautta, mutta vain harvat pystyvät tästä mitään ymmärtämään. Me olemme menettäneet viattomuutemme emmekä sen tähden pysty enää kuulemaan sanojen takana olevaa todellisuutta. Runo on näennäisesti vaatimaton, sen ulkokuori viittaa iloiseen ajankuluun, ja vaikuttaa pikemminkin siltä, että runoudessa on kyse leikistä. Tämä ulkokuori on kuitenkin pelkkää lumetta.

Runous on vaarallinen yritys: Hölderlin kuvaa, kuinka keskellä kaiken sen pimeyden, johon hänen mielensä oli kääriytynyt<sup>2</sup>, yhtäkkiä tulee esille kirkkaita hetkiä, jotka iskevät kuin "Apollonin salama". Ne ovat aitoja iskuja: ne loukkaavat runoilijaa. Salammat valaisevat koko taivaan niin, että kaikki näkyy kokonaan uudessa valossa. Runon sana on tällainen: se valaisee - näennäisessä ja unen-omaisessa salaman lailla iskien - todellisuuden sellaisena kuin se itsessään on. Me tunnistamme tämän heti, koska me olemme siihen salaa koko ajan uskoneet. (Ks. EHD44-45.)

### **Missä runoilija ja runous ovat ?**

Runoilijan asema on erilainen kuin filosofin tai tiedemiehen tai juristin. Tämä ratkeaa jo hänen suhteestaan

---

<sup>1</sup> Tragedia "Empedokles".

<sup>2</sup> "Umnachten" on sattuva ilmaus mielen hämärtymiselle ja näennäiselle kyvyttömyydelle erottaa todellinen näystä.

kieleen. Mutta myös muussa mielessä on näin: runoilija pakenee kalkyloivan järjen turmelevaa vaikutusta ja pyrkii ylittämään ne ajattelu- ja kielenkäyttötottumukset, joita tavanomaiseen ajatteluun liittyy. Hän ei taistele kalkyloivaa pyrkimystä vastaan, kuten ehkä ajattelijä tai filosofi tekisi (ks. WhD153-156), sillä tällä tavalla hän itse kiinnittyisi tuohon välineellistävään katsantotapaan eikä hän olisi runoilija. Näinhän käy monelle ajattelijallekin, joka alkaa vastustaa tieteilevää ajattelutapaa: paha tarttuu.

Runous ei kuitenkaan edellytä "mystistä" lähestymistä.<sup>1</sup> Ei ajattelemiseenkaan ole tiedettä kuten ei filosofiakaan. Kumpakaan ei tästä huolimatta suoraan voi nimittää "mystiseksi", sillä ne eivät vastaa tähän nimitykseen liittyviä ominaisuuksia. Heidegger kuvaa runouden ajatustapaa joko runolliseksi ajattelemiseksi (*das dichterische Denken*) tai ajattelevaksi runoilemiseksi (*das denkende Dichten*). Tässä on kyse aivan omansalaisesta ajattelemisesta, mutta kylläkin ajattelemisesta siinä mielessä, että ajattelun kohde on oleva sellaisena kuin se itsessään on.

Runoilija on omaan historialliseen aikaansa aidosti kiinnittynyt henkilö, joka oman kokemuksensa kautta tässä historiallisuudessaan paljastaa olevan. Hän on astunut askeleen taaksepäin, pois metafysisestä perinteestä (pois tieteestä, pois kalkyloivasta ajattelusta, pois vaihdettavuuden käytännöstä) ja on kiinni vain oman kokemuksensa todellisuudessa. Olennaista tälle runoilemisen tavalle on, että runoilija on aina ensisijaisesti maailmassa elävä, todellisuuden suoraan kokeva henki, joka ei tasoita tätä välittömyyttä millään konstruktioilla tai lohdutuksen sanoilla. Sanalla sanoen: hän on kuolevainen ja maailmallinen. Tämän hän myös tietää:

...*Es muß*

*Bei Zeiten weg, durch wen der Geist geredet.*

III,154

---

<sup>1</sup> Käytän tässä sanaa "mystinen" siinä mielessä kuin sitä käytetään arvioitaessa käsitteellisesti sekavaa tai muuten liioittelevan "luovaa" ajattelutapaa. Sana ei viittaa mystikoihin.

Runoilija on ajallinen olento. Historiallisuus on osa runoutta. Runoilija ei ole yliaistillinen ihme tai ajaton nero; päinvastoin: hän on mitä selkeimmin tässä ja selvillä siitä, että hänen elämänsä on äärellinen. Tässä hän eroaa niistä, jotka nojaavat johonkin metafysiikkaan. Jälkimmäiset kuvittelevat itsensä ikuisiksi ulkopuolisen hierarkian turvin eivätkä pysty saamaan yhteyttä omiin kokemuksiinsa ja omaan maailmaansa.

Runoilijan tiukka side maailmaan tarkoittaa myös, että hän ei koskaan voi erehtyä uskomaan, että kokemuksellinen olisi pelkkää kuvittelua tai epifenomeenia. Mikään tällainen luokittelu ei ole mielekäs sille, joka on täysin todellisuudessa sellaisena kuin se hänen elämässään osoittautuu merkitykselliseksi. Me voimme kysyä, oliko Hölderlinin kokemus todellista, mikäli hän oli seonnut, ja vastata: se muodosti yhden kokonaisuuden, jossa pimeä ja valo vuorottelivat, mutta jossa ei ollut runoilijalle kahta, siis harhaista ja varsinaista. Valo leimahtaa keskellä pimeyttä ja vain näin se on niin vaikuttava, että hän kutsuu sitä "Apollonin iskuksi".<sup>1</sup>

### **Runoilijan asema**

Tämä selittyy muun muassa sillä, että runoilija ei ole, historiallisuudestaan huolimatta, se henkilö, jonka kirjallisuushistoriat esittelevät. Hölderlin ei ole se klisheinen kirjallisuuden tutkijoiden toivekuva, jonka me hänestä näemme: nerokas ja herkkä nuorimies kosiskelemassa opetettaviensa äitiä, joka määritellään jonkinlaiseksi saksalaisen idealismin Diotimaksi. Tämä klishee ei näytä kulumassa, koska se vastaa meidän toiveitamme. Hän ei ole myöskään se toinen nuorimies, joka paljastuu kirjeistä, tuo haaveilevasti<sup>2</sup> ystäväänsä rakastunut, hermostunut filosofi,

---

<sup>1</sup> Ks. Caputo, 235-236.

<sup>2</sup> Saksalaisessa perinteessä on sattuva ilmaus, "schwärmerische Freundschaft", jolla kuvataan alkibiaadisessa iässä olevien

joka ei näytä osaavan päättää, mitä tehdä elämänsä kanssa. Runoilija on jotain muuta.

Heidegger valitsi Hölderlinin esimerkikseen erityisesti sen vuoksi, että Hölderlin on runoilijan runoilija (EHD34): koska Hölderlinin runous on runouden itsensä vuoksi runoilemista ("*...das Wesen der Dichtung eigens zu dichten.*"). Runoilija, mikäli hänen tuotantonsa kuuluu runouteen, on olemassa todellisuuden ja kuulijoidensa välillä. Hölderlin on tällainen runoilija ja Heideggerin analyysissä hän myös paljastuu runoilijaksi, joka itse näkee asemansa ja joka elää tämän kokemuksen kaikilla ruumiinsa osilla.

Hölderlinin tunnetuin luomus, kirjeromaani "Hyperion", on runollinen ilmaus runoilijan kaksijakoisesta asemasta: runoilija on mukana samassa elämässä kuin muutkin ihmiset, mutta ikäänkuin muita paljaammin, selkeämmin hän kokee sen aidon välittömyyden, joka on todellisuudessa, mutta muilta kätkeytynä. Hyperion tahtoo taistella oikeudenmukaisuuden, ilon, rakkauden puolesta, mutta kaikki ne tavat, joilla muut tähän taisteluun aikovat, perustuvat muulle kuin kokemukselle oikeudenmukaisuudesta, ilosta, rakkaudesta. Ihmiset taistelevat uskomuksensa, taikauskonsa, uskontojensa, kaksinaismoraalinsa vuoksi ja nimittävät - koska eivät kai paremmasta tiedä - näiden kokonaisuutta oikeudeksi, iloksi, rakkaudeksi.

Hyperion kokee kaikessa kanssakäymisessään (keskustelussa, vaihdossa<sup>1</sup>) oudon transsubstantiaation<sup>2</sup>: olennaiset asiat muuttuvat epäolennaisiksi, niiden koko olemus muuttuu vieraaksi. Hän yrittää selvittää muille, mitä hän

---

nuorukaisten rakkautta toisiinsa, jonka suhteen pääponnin on yleensä toisen poissaolo, ikävä ja kaipaus itsensä läisen luo.

<sup>1</sup> "Commercium", kuten Emmanuel Levinas sattuvasti sanoo.

<sup>2</sup> Sana viittaa normaalisti siihen muutokseen, joka tapahtuu viinissä ja leivässä ehtollisen alussa, substanssin muuttumiseen luonnollisesta yliluonnolliseksi. Muutos on tässäkin tapauksessa samankaltainen.

tarkoittaa ilolla, mutta hän saa huomata, että kukaan ei välitä kuunnella, koska Hyperionin ilo on liian suuri, liian kattava, liian täysi, jotta sen voisi käsittää ihminen, joka pyörii pienten askareittensa parissa. Runoilija saa huomata, ettei hän tarkalleen itsekään ymmärrä, mitä hän yrittää selittää.

Runoilija ei ole täysin vastuussa siitä, mitä hänen kauttaan tulee sanotuksi. Hänen välitön yhteytensä kokemukseensa paljastaa hänelle paljon sellaista, millä ei ole ilmausta missään tavanomaisesti yhteisessä mielessä. Kun hän kuitenkin ilmaisee tämän, hänen ilmauksensa on usein hänelle itselleen yhtä hämmäntävä kuin muille outo; näin on sitäkin ilmeisemmin, kun runoiltua ei voi muuttaa miksiäkään muuksi, sitä ei voi muuttaa filosofiaksi eikä edes tehdä filosofialle hyödylliseksi (HA12). Ainut, mihin se käy, on runous.

Runon sana ylittää itsensä ja runoilijan

*(Das dichtende Wort überdichtet sich selbst und den Dichter AH25).*

Runoilijalla ei ole mahdollisuutta tässä välissä itse valita, sillä runon sana avaa tai sulkee sellaisen runsauden aarteiden, jota ei voi ammentaa tyhjiin, koska on kyse kaiken alusta

*(das dichtende Wort öffnet und verschließt einen Reichtum, der unerschöpflich ist, weil er die Art des Anfänglichen und d.h. des Einfachen ist HA13).*

Kun runoilija tarttuu sanaan, hänellä on samassa avain valtakuntaan, jonka mittakaavaa hän ei itse pysty määrittämään ennalta-asetetuilla mitoilla (metafysiikalla, tieteen periaatteilla, esteettisillä käsityksillä, jne.).

Mikäli me yritämme - kuten niin monesti ajatus kulkee - lähestyä Hölderlinin sanaa pyrkimällä siihen kuvittelu- maailmaan, jossa hän on "elänyt" kirjoittamansa, olemme aivan ulkopuolella runouden. Heidegger sanoo, kieltämättä jokseenkin kryptisesti:

*Runoilta ei ole suinkaan se, mitä Hölderlin tarkoitti, pikemminkin se on se, mikä tarkoitti häntä, kun se kutsui hänet runoilijaksi. (Das Gedichtete ist keineswegs dasjenige, was Hölderlin von sich aus in seinem Vorstellen meinte, es ist vielmehr Jenes, was ihn meinte, als es ihn in dieses Dichtertum berufen hat.HA13).*

Runoilijalla on todellakin kutsumuksensa, joka syntyy todellisuuden välttämättömyydestä. Se ei ole neroutta eikä loistavaa kuvittelukykyä vaan avoimuutta todellisuudelle, viattomuutta, joka sallii itseään käytettävän todellisuuden ääneen lausumiseen.

Hölderlin itse esitti tämän vastakkainasetteluna jumalten vihjausten ja kansan äänen välillä. Nämä kaksi vetävät runoilijaa eri suuntiin, kummallakin on oma vetonsa, kummallakin on oma totuutensa. Jumalat vihjaavat runoilijalle siitä, mikä ei vielä ole tullut:

*...fliegt, der kühne Geist, wie Adler den  
Gewittern, weissagend seinen  
Kommenden Göttern voraus.*

IV,135

Todellisuuden nimeäminen on kiinni jumalista. Kuitenkin samaan aikaan on tämä toinen puoli, kansan ääni, joka on historiansa käsittävän perinteen vaatimus. Tämä ääni on yleensä tukahtunut, mutta tukahtuneenakin se on odotusta sen ilmaisemiseksi, mikä on todellisuuden kokemusta alkuperäisessä, kielettömässä muodossa. Tämä on se, mihin yhteinen, pirstoutunut kokemisemme näyttää viittaavan.

Näiden kahden välissä on runoilija, välittämässä:

*...und wohl  
Sind gut die Sagen, denn ein Gedächtniss sind  
Dem Höchsten sie, doch auch bedarf es  
Eines, die heiligen auszulegen.*

IV,144

Välittäjä on se, joka myös ratkaisee: runoilija, asettaessaan sanalla todellisuuden osiksi, asettaa myös sen, mikä on ihminen ja missä tämä historiallisen olemassaolonsa viettää (EHD47).

Onko tämä historiallinen olemassaolo kadotetun suremista tai sen ihmettelemistä, kuinka elämä on mahdollista sen jälkeen, kun jumalat ovat vaienneet, vai onko tämä sen ennakoimista, mikä ei vielä ole tullut? Runoilija ratkaisee asettamalla ihmisen runoudessa todellisuuteen.

### Runon sanan kuuleminen

Runouden ymmärtäminen edellyttää kuulijaksi tulemistä. Herakleitos teki eron näkemisen ja kuulemisen välillä; tämä ero korostaa myös kielessä ilmenevää olennaisen ja epäolennaisen eroa. Näkeminen tapahtuu itsestään, mutta kuuleminen, varsinkin kuunteleminen, edellyttää hälystä erottamista. Heidegger huomauttaa, että kuulemisessa on erottava kovin paljosta, juuri sellaisesta, mistä on vaikea erota (HA1). Mutta tämä vaikea on välttämätöntä, koska runouden kuuleminen edellyttää valmisteluja (HA2). Ennen kaikkea se edellyttää meiltä, puutteen ajan ihmisiltä, sanan uudelleen käsittämistä.

Meidän jumalaton aikamme pyrkii yksiselitteisyyteen: tieteessä ja filosofiassa, lainkäytössä ja kaupassa on olennaisen tärkeää, että sanojen merkitykset ovat yksiselitteiset. Sanat ovat välineitä jonkin esittämiseksi, ainetta koskevan teorian, tieto-opillisen oletuksen, rikoksen erityislaadun tai kauppatavaran toimittamisen esittämiseksi tavalla, joka olisi yksiselitteinen eikä johtaisi riitoihin. Tällöin edellytetään, että meillä on jo olemassa olevan jako, siis metafyyssinen järjestys, sillä alueella, josta ilmaisu on: luonnontieteen järjestys, filosofian järjestys, juridiikan järjestys ja kaupan järjestys. Maailma on jo olemassa niissä olioissa, joita nämä alueet koskevat. Kieli on vain re-

presentaation väline: se tuo paikalle ne oliot, jotka jo ovat olemassa.

Meidän on kuitenkin yleensä nähtävä vaivaa kielen välineellisen käytön kanssa: yksimerkityksisyys ei näytä olevan helposti saavutettavissa yhdenkään sanan kohdalla. Syynä tähän me pidämme kielen historiallisuutta tai vain yleensä holtitonta käyttöä. Koska me pyrimme täsmällisyyteen, pidämme kielen luontaista monimielisyyttä epätäsmällisyytenä ja epäarvona.

Runouden kohdalla tilanne on toisenlainen. Koska runous ei pyri täsmällisyyteen eikä nimeämään jonkin osa-alueen olioita re-presentoivasti, sanat eivät voi olla merkitykseltään epätäsmällisiä (HA26). Koko asetelma on toisenlainen: kieli ei ole väline vaan perustaja, runoilija ei re-presentoi vaan asettaa, kuulija ei ota vastaan jo tuntemaansa vaan uutta. Tämä edellyttää, että kuulija ei pidä kieltä kommunikaatiovälineenä vaan pyrkii tulemaan vastaan jokaista sanaa kuin kuulisi sen ensimmäisen kerran. Tämä ei ole mahdoton tehtävä, sillä meillä on aina jo olemassa kieli; kieli on käytännöllinen mahdollisuus päästä ilmaisemaan ja ymmärtää ilmaistu ("Sprache ist das Vermögen zum Wort" HA33). Meillä on aina jo keskustelu, joka osoittaa, että kieltä käytetään ja että sen merkitysperusta on yhteinen. Näin sanat ovat meille tuttuja.

Runouden kuulijalta edellytetään, että hän unohtaa tuntemansa merkitykset ja asettuu sanoja vastaan paljaasti, ilman etukäteismerkityksiä. Runon alku on maailman alku eikä ennen maailmaa voi olla olemassa mitään sellaista, mikä määräisi järjestyksen tai merkitykset. Kun runoilija aloittaa, hän asettaa todellisuuden osa osalta nimeämällä sen.

### **Mitä ihmisen elämä on?**

Hölderlin sanoo järkyttävässä runossaan, joka alkaa



*In lieblicher Bläue blühet mit dem  
Metallenen Dache der Kirchturm.  
VI,24*

poikkeuksellisen paljon siitä tavasta, jolla ihminen on olemassa, jolla hän elää elämäänsä (EHD42). Tämän runon maailma ja Hyperionin maailma ovat hyvin samankaltaiset. Tässä on unohdettava kokonaan ne tukahdetut kaiut, joita kansan ääni toistaa unohtamastaan todellisuudesta, ja keskityttävä siihen, kuinka ihminen elää runoilijan kautta. Tämä runon säe on jonkinlainen avain:

*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet  
Der Mensch auf dieser Erde.*

Ihminen elää käytännöllistä elämäänsä, pyrkii menestymään ja onnistuu näissä pyrkimyksissään paremmin tai huonommin. Mutta kaikkea tätä vastaan runoilija asettaa kokonaan toisenlaisen aspektin: runoillen ihminen asuu tätä maata. Puuhaaminen, käytännöllisyys ei mitenkään kosketa ihmisen elämistä tässä täsmällisemmässä mielessä, jossa hänelle annetaan - pyytämättä tai hankkimatta - se läheisyys, se itsestäänselvyys, joka todellisuus on.

Runoileminen ei siis ole mikään elämän koristus  
(*Dichtung ist nicht nur ein begleitender Schmuck  
des Daseins.* EHD42).

Runoileminen on se, mille elämämme perustuu, koska siinä tulevat esille kaikki alut, ne unohdetut lähtökohdat, joita ilman me emme voisi elää. Koska Hölderlin runoilee vain omassa ajassaan (puutteen ajassa), hän puhuu elämästä tällaisessa ajassa: me olemme kadottaneet alkumme ja tarrautuneet rakennelmiin, joista me näemme, että ne eivät ole todellisuus. Runoilijakin on eksyksissä:

*nemlich zu Hauß ist der Geist  
Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die  
Heimath.*

EHD89

ja tarkoituksella pyrkii jättämään kaiken sen, missä näyttää olevan valmis alku. Se on aitoa etäisyyttä siihen, mikä ei ole aitoa, pyrkimystä vapaaseen hetkeen, josta alku voisi paljastua:

*Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.*

EHD90

ja tässä on runoilijan outo maailma: runoilla niillä sijoilla, joista ei itse tiedä mitään, unohduksen kautta päästä takaisin jonkinlaiseen alkuun.

Heideggerin analyysit Hölderlinin runosta "Andenken" (IV,61) sisältävät monia mielenkiintoisia osia (ks. EHD79-150 & HA). Erityisen vaikuttava on tapa, jolla Heidegger lukee runon viimeistä lausetta:

*Was bleibet aber, stiften die Dichter*

Runo on - kirjallisesti sanottuna - nostalginen katsaus menetettyyn. Runouden kannalta se on kuvaus maanpaosta, jossa runoilija joutuu olemaan. Kaiken kadotetun, menetetyn jälkeen on olemassa valtava määrä aktiivista toimintaa, jolla ihminen pyrkii täyttämään maailmansa ja luomaan omansa kokoista mittaa sille, jonka oikea mitta on menettänyt voimansa. Tämä puuhailu on elämistä, mutta onko sillä sen kummempaa merkitystä?

Sen, mitä jää jäljelle, asettavat runoilijat, vastaa Hölderlin. Tämä on sanottu tulevasta, tässä runoilija on kääntänyt selkensä muistoille (HA24). Tuleva, se, mitä ei vielä ole, saa runoilijalta lähtökohtansa, tulee nyt

aloitetuksi: runoilija on antanut kielelle jälleen mahdollisuuden muuttua keskusteluksi, vapautua muistoista, jotka sitoivat kielen käytännöllisiin päämääriin. Hän on runoillut pois menneen, sen, mitä ei ole.

Tulevan aloittaminen on samalla pyhän asettamista, sillä ihmisen runoilevassa maailmallisuudessa menneestä vapautuminen tuo uuden järjestyksen, jossa runon sanakin on ymmärrettävissä. Heidegger sanoo, että koko runon merkitys on sen viimeisessä lauseessa

*Was bleibt aber, stiften die Dichter.*

koska vasta se kertoo, miksi runo on kirjoitettu. Hölderlin on kirjoittanut näin tulevien runoilijoiden alkupisteen, sen alun, josta kotiinpaluu on mahdollinen.

Kenelle runous on ?

Hölderlin oli siis elämänsä viimeiset kymmenen vuotta mielisairas. Osan tästä ajasta hän oli täysin luomisvoimaton, mutta suurimman osan aikaa hän kirjoitti. Tietty bipolaarinen mielentilahäiriö<sup>1</sup> näyttää vaivanneen runoilijaa koko elämän ajan. Runoissaan Hölderlin on oudon levoton, mikä on ollut perusteena ristiriitaisille arvottamisille, kun on ollut puhe hänen kirjallisista ansioistaan. Martin Heideggerin Hölderlin-tulkinnat ovat kokonaan sivuuttaneet nämä ongelmat, koska Heideggerin ajatuksena on ollut kaivaa esille runous (Dichtung) siitä tuotannosta, jonka tämä runoilija on jättänyt.

Olen edellä esittänyt valikoiman Heideggerin Hölderlin-tulkinnasta. Valikoiman tarkoituksena on ollut tuoda esille, kuinka filosofi lähestyy kaunokirjallista tuotantoa täysin muusta kuin kirjallisuustieteellisestä tai esteettisestä

---

<sup>1</sup> Jolla nimellä aina yhtä luovat lääkärimme nykyään kutsuvat maanis-depressiivistä mielenlaatua.

lähtökohdasta. Tässä nimenomaisessa tapauksessa on myös selvää, ettei filosofin tulkintaa voida pitää tavanomaisessa mielessä "filosofisena", koska Heidegger ei ole yrittänyt käyttää Hölderliniä minkään erityisen, ei-hölderlinisen ajatuksen esilletuomiseen.

Onkin ehkä aiheellista väittää, että tässä tapauksessa filosofin analyysi kirjallisesta tuotannosta on täysin omalaatuinen. Heidegger on löytänyt Hölderlinin tuotannosta piirteitä, joiden kautta hän on voinut esittää kokonaan uudenlaisen analyysitavan. Runouden ominaislaatu kirjallisuuden ja filosofian rinnalla on näin tullut erinomaisesti esille. Heideggerin maltilliset hyökkäykset kirjallisuustieteen ja estetiikan tekniikoita vastaan ovat luonteitaan melko samanlaisia kuin hänen hyökkäyksensä länsimaisen filosofian perinnettä vastaan: molemmat ovat leimallisesti metafysiikka-kritiikkiä. Mutta mitä me voimme oppia tästä omalaatuisesta analyysistä?

Meillä voi olla monia oikeita tapoja lukea kirjallisuutta; tämä pätee ehkä selvimmin runouteen. Nämä erilaiset tavat, joiden suhteellisuutta mitä moninaisimmat lähestymistavat ja -tekniikan korostavat, ovat kaikki sellaisia, joissa runouden tehtävä on olla yhtenä osana inhimillistä toimeliaisuutta. Tälle osalle on voitu nykyaikaisessa keskustelussa antaa jopa sija, jonka ei tarvitse hävetä tieteen ja uskonnon rinnalla<sup>1</sup>. Näin relativoitu totuus kirjallisuustieteessä ja relativoitu hierarkia tieteissä ovat molemmat vaikuttaneet siihen, että runouden tehtävä on toisaalta satunnainen ja toisaalta hyvinkin tärkeä.

Heidegger, jota erityisesti kiukutti se kielen välineellistämisen tapa, johon hänen mielestään amerikkalaiset

---

<sup>1</sup> Tarkoitan tässä Paul Feyerabendin ideaa, jonka mukaan erilaisilla aktiviteeteilla ei ole sellaista luonnollista hierarkiaa, jonka tieteellinen perinne on yrittänyt uskotella ensisijaiseksi ja jonka mukaan tiede antaa todemman tai täydellisemmän selityksen ilmiöille kuin muut aktiviteetin alueet.

(HA10-11) olivat eurooppalaiset johdattaneet, katsoi, että kielellisen herkkyyden menettäminen sekä runouden lukemisessa että ajattelun lähestymisessä ovat olleet pääsyyt siihen, miksi me emme pysty ymmärtämään, millä tavalla sana ja ajatus liittyvät toisiinsa. Me olemme aidosti kadottaneet näköpiiristä sanan sen merkityksen, jolla se liittyy ajatuksen olevaan. Me näet kuvittelemme, että sana on ajatuksen ja todellisuuden välissä oleva mielivaltainen merkki.

Heideggerin ajatusten taustalla on hänen Parmenides-luennoissaan esille tullut ajatus siitä, että olevan voi saada esille vain lausumalla sen sanana. Tämä ei ole mitään kielellistä magiaa vaan sen huomioonottamista, että inhimillinen ajattelu on käsitteellistä, mutta käsitteet eivät ole luonnostaan nimellisiä, vaan ne kiinnittyvät melko mielivaltaisesti käytettävissä oleviin sanoihin. Nämä sanat ovat aina jo olemassa, ne jo jollakin tavalla kertovat jostakin. Vaikka me kuinka moneen kertaan määrittellisimme - eri tarpeita varten - jonkin sanan, sen merkityksellisyys ei ole näistä määrittelyistä lähtöisin, vaan se saa merkityksellisyytensä - siis myös sen, että se voidaan taas määritellä - siitä, että se alunperin on sana, jolla on ollut merkitys keskustelussa.

Tämä alkuperäinen sanan voima on se, minkä Heidegger löytää runoudesta. Parmenidesta kutsuttiin hulluksi kreikkalaisessa kirjallisuudessa ja nyt Heidegger löytää toisen hullun, joka väittää myös jotain sanan ja olevan suhteesta. Molemmissa näyttää kuitenkin olevan sellaista viisautta, joka on jäänyt huomiotta sekä filosofialta että kirjallisuustieteeltä: kielen perimmäinen merkitys on asettaa maailma, asettaa ihminen tässä maailmassa ja tällä tavoin luoda sitä hierarkiaa, jonka pitäisi pelastaa meidät siltä tuholta, jonka segmentoiva kielenkäyttö - siis tieteet, taiteet ja juoruileminen - ovat valmistaneet.

Runouden tehtävä on eri aikoina erilainen. Heidegger katsoo Hölderlinin puhuvan omalle ajallemme, puutteen

ajalle. Nyt runoilijan tehtävänä on olla osoittajana jumalten kuiskausten ja kansan äänen välissä, nostattaa esille se enää tukahdutettuna kuuluva ja heikko muistuma siitä, että elämän arvojärjestys ei ole se, minkä me viihteeksi muuttuneessa elämässämme tapaamme.

## KIRJALLISUUS

Friedrich Hölderlinin teokset

*Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von Norbert von Hellmuth, Friedrich Seebass und Ludwig von Pigenot. Bde. I-VI. Berlin 1922-1923. Viitteissä niteen numero ja sivu.

Martin Heideggerin teokset

*Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*. Frankfurt :Klostermann 1971.

*Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen:Neske 1954.

*Holzwege*. Frankfurt:Klostermann 1980.

*Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen:Neske 1986.

Was ist Metaphysik? Nachwort. Teoksessa *Wegmarken*,. Frankfurt:Klostermann 1978. S. 301-310.

*Was heißt Denken?* Tübingen:Niemeyer 1984.

*Hölderlins Hymne "Andenken"*. Gesamtausgabe Bd. 52. Frankfurt:Klostermann 1982.

*Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Gesamtausgabe Bd. 39. Frankfurt:Klostermann 1980.

Aiheeseen liittyy lisäksi seuraava nide, jota ei tässä ole käytetty,:

*Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Gesamtausgabe Bd. 53. Frankfurt:Klostermann 1984.

Muu kirjallisuus

Caputo, John, *The mystical element in Heidegger's thought*. Athens,London:Ohio University Press 1984 (1978).

## RUNON SANA JA LUONNON KIINNIOTTO ESINEET JA OLIOT JA NIIDEN ERILAINEN KIELI

---

Eugène Guillevic on maineeltaan vakiintunut bretoni-runoilija, jonka kieli on kääntynyt suomeksikin jo useampaan kertaan<sup>1</sup>. Nyt on ilmestynyt laajempi kokoelma Guillevicin runoja kokoelmana *Riittejä*, suomentajana Sirkka Suomi.<sup>2</sup> Guillevic ei ole mikä tahansa runoilija vaan hän kuuluu niihin harvoihin, joille runoudella on erityinen merkitys maailmassa: sanat pyrkivät säilyttämään ihmiselle sen, mitä hän ei ymmärrä, mutta mistä hän on itse aito osa ja miltä sen vuoksi kosketettu.

Tämä ajatus ei ole Ranskassa vain Guillevicin esittämä: Esimerkiksi René Char ja Francis Ponge ovat sanoneet saman syyn kirjoittamiselle. Mutta siinä, missä Char on lähempänä kirjallisia piirejä ja Ponge artefakteja, Guillevic uskoo Luontoon, sen ilmenemisiin ihmisen elämässä ja yksinkertaisen sanan sisältämään voimalataukseen, jonka irtipäästäminen pystyy sekä tuhoamaan että kokoamaan. Kun maailma on kerran menetetty sen osien lennettyä eri suuntiin ja muututtua suurelta osalta käsittämättömiksi, sana voi koota osan mailmasta uudelleen yhteen sellaiseen paikkaan, jossa on myös ihminen sitä ymmärtämässä.

Tämä ei ole vain metafora. Tähän liittyy myös konkreettisempia ajatuksia. Italiassa Pier Paolo Pasolini keräsi talteen italialaista kansanrunoutta ja hänen ajatuksenaan oli, että samalla, kun tallennetaan sitä, mitä on laulettu sadat vuodet, samalla saadaan talteen myös sitä elämää, sitä

---

<sup>1</sup> Esimerkiksi Mirja Bolgarin toimitamassa kokoelmassa *Sanat että tietäisimme*.

<sup>2</sup> Guillevic, *Riittejä*. .

maailmaa, joka muuten on jo mennyt, mutta joka kuitenkin on välttämätön, jotta me emme menettäisi myös tätä maailmaamme. Koska elämä ei ole atominen vaan elävä kesto, aiemmat elämät ja nykyiset ovat samaa ja siis vaativat toisiaan. Pasolini kirjoitti itse runoja samalla periaatteella: hän käytti kotiseutunsa kieltä, friulia, jonka tapa valita oliot, esineet, piirteet, värit, tunnelmat oli erilainen kuin italian kirjakielen tai muiden murteiden. Pasolini näki, että friulin käännettävyys - kuten muidenkin kotiseutuunsa kiinnittyneiden kielten - on vain harhakuva, joka on tulosta teknologisesta suhtautumisesta kieleen.

Teknologinen suhtautuminen edellyttää, että kielet ovat käännettävissä toisilleen ja niiden sisältämät merkitykset ovat aina, vivahteista riippumatta, niin kompakteja, että ne voidaan siirtää toiseen merkkijärjestelmään kuin esineet hyllyltä pöydälle. Tämä on periaatteena niiden logistienkin pyrkimyksissä, jotka yrittävät sisyfisellä menestyksellä etsiä mallia luonnollisille kielelle olettaen, että kieli on vain sopimuksen tulos. Tämän mukaan ilmaisut eivät niinkään ole kieltä kuin esineiden kaltaisia merkityksiä, joita eri kielillä esitetään eri tavoin, mutta jotka aina ovat tärkeämpiä kuin ne satunnaisuudet, joita eri kielissä esiintyy.

Tällainen teknologinen suhtautuminen on selvää seurausta kartesiolaisesta ajattelun ylivallasta, mielikuvien terrorista ja sen seurannaisesta, positivistisesta maailmankäsityksestä, jossa mielen olioilla on ensisijainen merkitys ja vasta mielen oliot antavat aseman muille, esimerkiksi Luonnon olioille tai ihmisperinteessä ilmoille kasvaneille elämän käytännöille. Kartesiolaisittain tärkeät oliot ovat ajatuksia, positivistisesti sellaisia ovat tosiasiat, mutta molemmat ovat kaukana Luonnosta tai ihmisperinteestä. Molemmat tarkoittavat historiatonta maailmaa, jossa ei ole valmiina mitään muuta kuin ajattelija tai havainnoija, joka voi näin tehdä omilla olioillaan mitä haluaa.



Tämänkaltaisen suhtautumistapa on vaikuttanut koko ajattelutapaamme ja toimintaamme ja sen yhtenä tärkeänä seurauksena on ollut hengellisen katoaminen, näkymättömän katoaminen merkityksistä. Samalla tavalla ovat kadonneet kaikki sellaiset merkityksperustat, jotka ovat ainutkertaisia, korvaamattomia ja vertaamattomia, ne, joita ei voi kääntää muille perustoille. Nykyisin on joko epämuodikasta tai peräti vaarallista ("fasistista") puhua ihmisen kotiseudun merkityksestä, koska teknologinen ajattelutapa ja siitä seuranneet yhteiskunnalliset käytännöt ovat edellyttäneet kotiseuduttoman ihmisen, joka kantaa mukanaan kaiken sen perustan, mitä tarvitsee. Tällaisella ihmisellä ei ole kotiseutua, ei erityistä kieltä vaan puhuu hän "kirja- tai yleiskieltä", hänellä ei ole sukujuuria eikä kasvumaisemasta kummunnutta maailmankuvaa, joka asettuisi edelle tieteellistä, teollista ja demokraattista, neutraalia ja muualta johdettua maisemaa.

Kuitenkin jokainen meistä on kotoisin jostain, jokaisella on olemassa sellainen maisema, vaikka se olisi urbaanikin, josta syntyy enemmän sisältöä näkymänä kuin mistä tahansa muusta maisemasta. Tähän kuuluu myös se kieli, ne esineet, joita maisemaan on liittynyt, sekä tuoksut, hajut ja mittakaava. Nämä ovat ehkä saaneet epäarvon merkityksen, mutta niillä on kuitenkin erityisija ihmisen kokemushorisontissa eikä niiden vaikutusta ja salaista merkityksenantoa voi koskaan mitätöidä.

Pasolini kammoksui teknologista periaatetta ja sen jokamiehen ilmentymää, kulutuksellisuutta. Molemmat poistivat tutuilta ja merkityksellisiltä olioilta ulottuvuudet ja tekivät näistä esineitä, joilla oli vain vaihtomerkitys. Tämä ulottui kodista rakennuksena ulkoiseen maisemaan ja sieltä sisäiseen maailmaan kielen muuttuessa vaihdon, "kommunikaation" välineeksi. Jopa runoudelle annettiin indoktrinaation, propagandan asema tai sitä pidettiin "dokumenttina". Runoutta saattoi purkaa suorasanaiseksi selostukseksi, kertoa runon "juoni" lyhyesti, "tuottaa" runoutta.

Pasolini uskoi vielä kolmekymmentä vuotta sitten, että tämä kehitys olisi katkaistavissa, mikäli kulttuurihenkilöt oivaltaisivat, kuinka perustoja ravisuttavasta asiasta on kyse. Hän yritti rajusti itse, mutta esitti yritykseensä pettyneenä lopuksi elokuvassaan *Salò eli Sodoman 120 päivää*, kuinka täydellisesti kotiseuduttomaksi ihminen on muuttunut. Me emme enää paljoa eroa niistä luontokappaleista, jotka vaihtavat väriä ympäristönsä mukaan ilman, että mikään väri olisi alkuperäinen.

Me emme myöskään enää käytä sanaa, koska merkityksenanto on vailla pohjaa. Tällä tavoin on hengen fasismi mahdollinen, lyönti, hakkaaminen, toisen tuhoaminen ja itsen nihiloiminen tulevat tavaksi ilmaista tätä kulttuuria ja ne ottavat pian ainoan ilmaisun aseman, koska mikään muu ei pysty enää ilmaisemaan sitä, mitä sisältä on tulossa. *Salò*-elokuva on järkyttänyt katsojiaan, erityisesti, kun katsoja on ottanut huomioon, kuka elokuvan on tehnyt, mies, joka muussa tuotannossaan on puhunut rakkaudesta, kauneudesta ja herkkyydestä. Mutta järkytys on pääasiassa jäänyt elokuvan ihmettelemiseksi; itse asia, jota taiteen keinoin näin rajusti on tuotu esille, ei ole saanut samaa hämmästyä.

Vaikuttaakin siltä, että kielen merkitys totuuden ja maailman paljastajana ja tämän kokemuksen kiinnittäjänä on täysin tukahtunut kielen kommunikatiivisten ja muodollisten piirteiden alle. Ikäänkuin kieli olisi artefakti, joka on keinotekoisesti tuotettu ihmisten tarpeisiin, mutta joka itsessään ole mitään. Kuitenkin kielellä on historia, joka on sen nykymuotoja vanhempi, jopa sitä itseään vanhempi, ja joka on senkaltainen, ettei ole mahdollista - loogisesti on mahdotonta - selvittää, miksi kieli (eri kielet) on saanut juuri sellaisen hahmon kuin on saanut, miksi kieli on substantiivinen tai verbaalinen, miksi siinä voidaan jälkikäteen, jo valmiissa muodossa, havaita erilaisia rakennetekijöitä, eri tavoin asemoituvia sanatyyppejä, ilmaisukierukoita ja monimielisyyksiä. Näiden uskoisi

paljastavan jokaiselle kieltä ajattelevalle, että kieli on aina ennen meitä: vaikka me käytämme sitä, luovastikin, se on jo antanut meille tämän luovuuden ja sen se on tehnyt aina suhteessa maailmaan, joka on kielelle ja minulle yhteinen.

### Esineet kielen kautta

Kun runoilija ei ole pelkkä sanataituri, hän voi puhua myös maailmasta. Jos muistetaan runoilijan eri tehtäviä, maailma epäilemättä on niistä yksi: sanan avulla moniin osiin jaettu, pirstoutunut ja haljennut maailma on mahdollista saada takaisin kokonaiseksi, yhdeksi maailmaksi, jossa voi näin nähdä sen, kuinka erilainen liittyy toiseen ja nämä molemmat kuuluvat samaan, maailmaan. Tämähän on ollut laulajan tärkein tehtävä kansanperinnössä. Laulaja on laulanut ehjäksi sen, mitä maailman rikkoutuminen on pirstonut: perustan, arvot ja ihmisten yhteyden.

Arvot ja ihmisten yhteys on tullut esille monissa suurissa väkivallan eepoksissa, joissa kansat taistelevat keskenään, mutta joissa silti - jopa nykyaikaisen poliittisen ajattelun tavoin - on runoilija aina löytänyt sen, mitä myöhemmin on kutsuttu "yleisinhimilliseksi". Tässä niin ILIAS kuin KALEVALA, NIBELUNGEN TARU ja MAHABHARATA toimivat samoin: ne kuvaavat rikkoutunutta menneisyyttä, joka hiljaa, yleensä uhraten parhaat miehensä ja naisensa, alkaa eheytyä tuottaakseen paremman yhteisen tulevaisuuden. Sekasorto on välttämätön, jotta uusi voi syntyä, mutta vain uudella on merkitystä: vain ehjä maailma, jossa ihmisten yhteisyys on tajuttu ja arvot ovat sellaiset, että kaikki voivat elää, saattaa muuttaa tulevaisuuden, kääntää sen suunnan takaisin kohti ehjää maailmaa. Se, mikä on kosmologisessa mitassa rikottu, saadaan ehjäksi ihmisten kesken.

Mutta toinen asia on, millaisen aseman saavat perustaan liittyvät asiat. Oliot, jotka syntyvät kosmologisessa

romahduksessa tai räjähdyksessä, eivät samalla tavalla ole saatettavissa samaan maailmaan kuin ihmisten keskeiset asiat. Toistaiseksi tähän on kiinnitetty melko vähän huomiota, koska nuo muut asiat, se, mikä on meitä itseämme, on ollut niin keskeisesti esillä ja vaatinut huutavan huomion. Mutta mitä pidemmälle me kehittelemme omaa keskistä maailmaamme, sitä ilmeisemmältä näyttää, että se, mikä on jäänyt huomiotta, alkaa vaatia huomiota.

Esineet ympärillämme eivät enää suostu olemaan esineitä. Ne ilmoittavat itsestään tavoilla, jotka eivät sovi ihmistenkeskiseen käsitykseen esineistä: ne näyttäytyvät yhtäkkiä valossa, joka paljastaa niistä muuta kuin mitä piti paljastaa. Omaan, ehjääväan tarpeeseemme tarvittu energia - sähkö, polttoaine - osoittautuu toiselta puoleltaan varsinaiseksi pirulaiseksi, jonka vimma tuhota ympäristöä ja saada ihmiset toisiaan vastaan on täysin sopimatonta esineelle: neutraali energia paljastuu toiselta puoleltaan tuhoisaksi. Mikä muu kuin energiatalous on viimeisen kymmenen vuoden aikana saanut meidät tappamaan toisiamme, tuhoamaan luontoa ja nihiloimaan kasvavan sukupolven moraalia sensaatiomaisessa mittakaavassa? Liikennevälineet, jotka monin tavoin ovat yhdistäneet meitä ja koonneet maailmaamme yhteen paikkaan, surmaavat luontoa, ihmisiä, eläinlajeja, kasvilajeja tavoilla, jotka ovat aivan ennenkuulumattomia esineille: näyttää siltä, että nämä välineet ottavat ylimääräisiä oikeuksia siinä, kun niitä valmistetaan, niitä käytetään ja niitä poistetaan käytöstä. Koko teollinen maailmamme on alkanut paljastaa tällaista käytöstä, jota emme ole valmistelleet ja johon emme ole valmistautuneet.

Mutta asia ei toimi näin ainoastaan suuressa mittakaavassa. Myös moni esine, jonka piti auttaa juuri minua, näyttääkin vievän aikaani, ajatustani ja mielenkiintoani aivan toisessa mittakaavassa kuin on esineelle suotavaa: kuinka paljon teen tarpeetonta ja turhaa työtä saadakseni uusia esineitä, joiden pitäisi säästää

aikaani? Ja kuinka tämä koko kierre saa minut - on jo saanut minut - pitämään kaikkea maailmassa olevaa esineenä, myös itseäni, myös tarpeitani ja ongelmiani!

Tämä kaikki liittyy läheisesti siihen tämänpuolistamiseen, joka kuuluu kartesiolaiseen maailmaan: esineillä on vain esineen status, koska ne eivät ole tietoisuuksia ja kaikki näkymätön, joka niihin näyttää liittyvän - arvot, esteettiset piirteet, hyvän ja pahan kysymykset - ovat ajateltavissa esineisiin ja ajateltavissa esineistä pois, siis eivät ole niissä. Kysynnän ja tarjonnan laki, joka säätelee kulloinkin tärkeänä tai totuutena pidettävää ajattelun tapaa, määrää myös sen, millä tavoin nämä näkymättömät asettuvat tai ovat asettumatta mihinkin. On kyse kulutuksellisuudesta, joka kuluttaa esineiden näkymättömiä piirteitä, saa aikaan kysyntää ja tuhoaa hyvän menekin.

Tällainen satunnaisten ja mielivaltaisten tarpeiden itsenäinen toiminta saa kaikki esineet näyttämään kulutettavilta ja eräässä mielessä samanlaisilta: kaikilla on jokin haluttavuus ja hinta. Tämä kaltaistaminen ja hinnoittelu lopullisesti irroittavat esineet kaikista muista siteistä kuin ajatuksellisista: jokaisen esineen voi manipuloida muun hintaiseksi, haluttavaksi ja kaihdettavaksi ja ennen kaikkea: jokaisen esineen voi muuttaa, vaihtaa tai muokata mielensä mukaan.

Esineet näyttäytyvät välillä juuri sellaisina kuin niiden pitääkin. Ne ovat irrallisia, liittyvät toisiinsa vain minun ajatusteni kautta ja ovat vain esineiden olemassaolossa: satunnaisina maailmaan singonneina, joilla ei ole mitään yhteyksiä. Mutta sitten, aivan varoittamatta, ne osoittavat yhteyksiä, joita niillä ei pitänyt olla, ja näyttävät liittyvän toisiinsa tai peräti laajempiinkin, kosmologisiin, yhteyksiin, ja tällöin ne ovat ongelma.

Meille tuottaa ilmeisiä ongelmia kuvata esineitä muulla tavoin kuin ilman perustaa, pelkkinä irrallisina kappaleina. Kielemme, jonka perinteemme on meille antanut kiivailema-

tonta, objektiivista maailman kuvaamista varten, sallii hyvin vapaasti eritellä ja yhdistellä esineitä ilman, että esineiden nimitykset ja kuvaukset joutuisivat ristiriitaan. Vaikka sanat asettavatkin esineet aina jonkinlaisiin järjestyksiin, melkein kaikki muutkin järjestykset näyttävät yhtä hyvältä ja viisautta onkin usein juuri se, että asettaa esineet kielessä eri järjestykseen kuin missä ne aiemmin ovat siinä olleet. Tämä esineistä puhumisen vapaus on samalla kuvannut sitä vapautta, joka ihmisellä on yli maailman: vapautta järjestyksistä.

Mutta on olemassa myös muunlaista tapaa puhua. Esimerkiksi juuri runoilijat ovat puhuneet myös toisin, ikäänkuin esineet eivät saisikaan paikkaansa heidän kauttaan vaan sanat jonkin muun kautta. Tämän kielen ja tuon edellä tavoitetun tutumman kielen välillä on ilmeinen ristiriita. Ristiriita on aina ollut ja se on myös aina huomattu: kun joku käyttää esineistä puhuessaan muuta kuin esinekieltä, häntä katsotaan vinoon ja sanotaan hänen puhuvan runollisesti tai metaforin; tällä tarkoitetaan sanoa, ettei hän ei tarkalleen tiedä, mitä puhuu. Tämä tietämättömyys koskee myös hänen käsitystään esineistä: esineillä ei oikeastaan ole mitään merkitystä tai asemaa muussa kuin kielessä, joka asettaa ne järjestykseen.

### Oliot kielen kautta

Mutta onko mahdollista puhua myös toisin? Mitä voi tarkoittaa se, että joku runoilija kantaa vastuuta sanan mahdista, kuten Pasolini, tai olioista, kuten Guillevic? Onko tämä puhe mitään muuta kuin yritystä puhua metaforilla sellaisessa paikassa, jossa metaforinen puhe lopullisestikin hämärtää puhumisen aiheen?

Ajatellaanpa metsää ja siellä puita. Niiden olemassaolo on meille itsestäänselvyys ja me ajattelemme niitä joko raaka-ainevarantona metsätalouden kannalta tai paikkana, jossa voi rentoutua. Mutta samaan aikaan meitä ympäröi

suuri joukko esineitä - kuten me ajattelemme - joiden synnyssä metsä ja puut ovat olleet mukana: puisia esineitä ja esineitä, joiden valmistamiseen on välillisesti tarvittu puuta. Millaisessa suhteessa nämä ovat metsään ja sen puihin? Millaisen merkityksen nämä antavat sille, mitä muuten ajattelemme metsästä ja puusta? Onko tässä mitään yhdistävää tekijää?

Voisiko ehkä ajatella, että puinen tuoli huoneen nurkassa on enemmän kuin esine? Ehkä tuoli on pikemminkin viesti siitä maailman kokonaisuudesta, josta se on temmattu palvelemaan ihmisen satunnaisia tarpeita: se on puuta, joka on kerran ollut metsää ja joka nyt - edelleenkin - on sitä samaa metsää, mutta vaiennetussa ja hiljaisessa olotilassa, jossa huminaa, sadetta ja eliölajien runsautta vastaavat ne sisällöt, joita tuottavat ihmisen tavat välineellistää luontoa.

Guillevic kirjoittaa runossaan PIKKU-UUTINEN<sup>1</sup>:

<...>

*Se on vanhaa puuta  
joka lepää,  
joka unohtaa metsän -  
ja sen kauna on voimaa paitsi.*

*Se ei enää halua mitään,  
sen ei enää täydy mitään,  
se elää omaa elämäänsä,  
se riittää itselleen.*

---

<sup>1</sup> Guillevic, *Riittejä*. Suom. Sirkka Suomi.S. 12.  
Alkuteksti kokoelmasta Terraqué (1942), s. 19:

*C'est de vieux-bois  
qui se repose  
qui oublie l'arbre -  
et sa rancune  
est sans pouvoir*

*Elle ne veut plus rien,  
elle ne doit plus rien,  
elle a son propre tourbillon,  
elle se suffit.*

Vanha tuoli ei ole uutisen arvoinen, sillä se on menettänyt varsinaisen voimansa, siitä on tullut esine eikä se enää näytä tietä metsään, luontoon, siihen kokonaisuuteen, josta se on. Mutta silti, esineenäkin, se muistuttaa sitä, joka osaa kuunnella, siitä, mitä on ollut. Tuolinakin sen varsinainen olotila on valppaalle silmälle muu kuin pelkän esineen: se on viestintuoja, joka kertoo - joskin vaientuneena - siitä voimasta, joka on synnyttänyt siemenestä puun, jonka juuret ovat syvällä maassa ja latva tavoittelee tähtiä.

Runoilija sanoo pikku-uutisena, että puun kauna on voimaa vailla. Anaksimandroksen ajatus, että luonnonjärjestyksen tärkein voima on kokonaisuuden kauna eriyttäjää kohtaan<sup>1</sup>, saa tässä uuden muotoilun. Kun luonnon kokonaisuus on murrettu sitä varten, että ajatteluaan tyydyttääkseen ihminen kerran on alkanut tuottaa esineitä, näiden kauna on todellista vaikkakin niin hiljaista, ettemme me sitä kuule. Tämä johtuu siitäkin, että me puhumme esinekieltä, jossa olioiden kokonaisuutta ei ole.

Mutta silti puun voima on olemassa. Ilman sitä ei tuoli pysyisi kasassa vaan romahtaisi kuten sen käykin mädännyttyään. Niin kauan kun se pysyy kasassa, se kuitenkin on myös olio. Se antaa aihetta pikku-uutiseen, jossa pilkottaa esille olion luonne: runoilijaa vaivaa maailman outo järjestys, joka selvästikin on rikkonut luonnon järjestyksen. Kun metsä, elämän ylläpitäjä ja ihmeellinen ihme (siemenet, taimet, syvä maa, vuodenajat, aurinko, linnut, hyönteiset!) on kutistettu ihmisen istumistarvetta varten tuoliksi, tämä kaikki saa tapahtua ilman, että sitä pidettäisiin rikoksena.<sup>2</sup>

Runoilija sanoo toisessa runossaan, samassa kokoelmassa:

---

<sup>1</sup> Anaximandros Bl.

<sup>2</sup> Guillevic: *Elle n'est pa du crime*. Ibid.



*Ei tarvita kuin kivi  
että tulisi ajatelleeksi -  
miten vanha se on,  
miten vesi mätänee mudassa,  
miten tuli hohkaa minkä jaksaa  
sulattaakseen metallin.*

*Aika, aika  
on muuttanut lieskan  
kiveksi joka nukkuu seisaallaan.  
<...><sup>1</sup>*

Tässä olion viesti on moninaisempi. Se on itse luontokappale, jota ei ole tehty ihmistä varten ja niinpä se kertoo jyrkevällä tavalla yleisempää kieltä omasta kokonaisuudestaan. Perimmäisesti se kertoo ajasta, joka muuten jää niin käsittämättömäksi: siitä ihmeestä, jota me emme olleet todistamassa, mutta jonka tulosta itse olemme, maan luomisen ajasta, tulen ajasta, joka nyt vain nukkuu seisaallaan. Kivi ei ole esine, jonka voi irrottaa tästä kaikesta vaan se on omasta voimastaan olemassa, vaikka se nukkuukin, ja sellaisena viesti jostain muusta.

Guillevicin koko ajatteleva, koko pyrkimys puhua olioista, tulee esille runossa HIRVIÖT, jossa olioiden todellista luontoa kuvaa niiden näennäinen taipuminen

---

<sup>1</sup> Ibid. s. 13-14.

Guillevic, *Terraqué*, s. 23

*Il suffit d'une pierre  
pour y penser -  
que c'est si vieux,  
que l'eau croupit contre la vase,  
que le feu s'époumone  
à bouillir le métal.*

*Le temps, le temps  
a pu faire d'une flamme  
une pierre qui dort debout.*

ihmisen pyrkimykseen, joka taipuminen kuitenkin eräänä päivänä paljastaa kaunansa:

*On hirviöitä, jotka ovat hyvin kilttejä,  
jotka istuvat viereesi silmät hellyydestä  
ummessa  
ja painavat ranteellesi  
karvaisen käpälänsä.*

*Jonakin iltana - kun maailmankaikkeus on yhtä  
purppuraa,  
kun kalliot singahtavat takaisin  
mielettömille radoilleen,  
ne heräävät.<sup>1</sup>*

Kaikkien olioiden todellinen luonne on tässä: ne ovat esineinä meidän vierellämme, sellaisina kuin olemme se tilanneet saadaksemme tavaraa, hyötyä luonnosta ja iloa irrallisista ja siirreltävistä seuralaisista. Ne lohduttavat meitä tässä yksinäisyydessämme, johon olemme itse heittäneet silloin, kun päätimme todellisesti olla vain ajatuksemme. Mutta mikään tästä ei voi peittää niiden luontoa...

Jälki ja viesti

Aivan vailla merkitystä ei ole sekään, että esineet, joita nyt on ympärillämme, ovat lähtöisin kokonaisuudesta, jota emme tunne. Kuinka moni ymmärtää muovisen tuolin siteen

---

<sup>1</sup> Guillevic, Riittejä, s. 19.

Guillevic, *Terraqué*, s. 34:

*Il y a des monstres qui sont très bons.  
qui s'assoient contre vous les yeux clos de tendresse  
et sur votre poignet  
posent leur patte velue.*

*Un soir -*

*Où tout sera pourpre dans l'univers,  
Où les roches reprendront leurs trajets de folles,  
Us se réveilleront.*

dinosaurisen ajan saniaismetsiin? Keinomateriaalit etäännyttävät meidät tietoisesti kokonaisuudesta ja esineellistävät ympäristön tehokkaasti. Meillä ei ole kokemusta öljystä eikä erityisestikään siitä, että öljy on elävän luonnon tuotos, valtava määrä elollista tietämystä ("informaatiota" sanoisi biologi), joka tekee siitä taipuisan ja monikäyttöisen aineen. Mutta meiltä puuttuu kokemuksellinen side tähän, sellainen, joka meillä on puuhun, olkeen, villaan, puuvillaan ja muihin läheisiin aineisiin.

Näissä vaikeasti hahmotettavissa aineissa, joista syntyy paljon esineitä ympäristöömme, on vain vaivoin tavoitettavissa mitään viestiä. Niissä on pikemminkin jonkinlainen jälki, joka vaivihkaa muistuttaa, että ne ovat jotain muuta kuin se esine, jota ne ovat. Tämä jälki paljastuu niiden väsyessä, muuttuessa hitaasti muuksi kuin mitä esine oli, mennessä rikki. Silloin ne yhtäkkiä alkavat näyttää siltä, mitä ne ovat: muovia, nailonia, metallia, kiveä. Ne eivät olekaan mitään muuta. Tällaisina, paljaina, ne osoittavat johonkin alkuperäänsä päin, kohti sellaista, mitä ei ole aikoihin enää ollut, mutta mitä me emme voi olla pitämättä alkuperäisempänä kuin mitä itse olemme.

Jälki ja viesti eroavat toisistaan vain tuttuuden asteessa. Molemmat kuuluvat olioiden kielen alueelle, kumpakaan ei voi tavoittaa esineiden kielessä. Meille se on yleensä runoilija, joka kertoo nämä jäljet ja viestit.

Viestin laajuus voi olla pyörreittävä. Jo pelkkä puinen tuoli sisältää niin paljon, että siitä on uutiseksi. Se kertoo viestin taivaasta, jota kohti puut kurottautuvat, maasta, josta ne nousevat, ihmisestä, jotka tarvitsevat tuolia, ja jumalista, jotka antavat ihmiselle tuolin tekemisen taidon ja tuolin muodon. Jokaisen olion viestissä ovat nämä piirteet. Jokainen olio tuo viestin näiltä neljältä. Myös jälki paljastaa tämän saman, mutta siinä ei ole nähtävissä, mikä kulloinkin puhuu viestiä.

Martin Heidegger, joka uskoi vain laulavan runoilijan pystyvän osoittamaan meille todellisuuden, rakensi ontologisen perusajatuksensa neliyhteydelle: maa ja taivas, ihmiset ja jumalat yhdessä, yhtenä paljastavat sen, mitä on. Mikään näistä ei yksin tätä tee, vaikka maa voi näyttää perustan, taivas osoittaa rajan, ihminen ilmentää tarvettaan ja jumalat puhtaita muotoja. Filosofiaahan on erillisinä harrastettu: kullakin on oma perinteensä, joka on uskonut tulewansa autuaaksi yhdellä, mutta yhdessä näitä on harvemmin käsitelty. Ilmeisesti runoilija on se, joka pystyy tähän; ilmeisesti filosofi eksyy aina omaan ryteikköönsä

*kuin joku, joka ei olisi kyennyt  
selviytymään hengissä mentyään yksin  
sinne missä häntä ei kaivattu.*<sup>1</sup>

#### KIRJALLISUUS

Bolgar, Mirja, toim., *Sanat että tietäisimme*. Porvoo:WSOY 1975.

Char, René, *Fureur et mystère*. Paris:Gallimard 1976.

Char, René, *Les matinaux*. Paris:Gallimard 1969.

Char, René, *Recherche de la base et du sommet*. Paris:Gallimard 1971.

Guillevic, *Etier*. Paris:Gallimard 1991.

Guillevic, *Riittejä*. Keuruu:Otava 1991.

Guillevic, *Terraqué*. Paris:Gallimard 1968.

---

<sup>1</sup> Guillevic, Riittejä, s. 138.

## KIELEN ALKUPERÄSTÄ

---

Tarkastelen tässä artikkelissa käsitystä kielestä eräänä keskeisenä ontologisena tekijänä. Tarkasteluni on historiallinen, sillä länsimainen filosofian historia antaa monia mahdollisuuksia ja esimerkkejä juuri tällaiseen lähestymistapaan. Perusoletus kielestä ontologisena tekijänä on sisällytetty lähes kaikkiin sellaisiin uskonnollisiin perinteisiin, joissa on sanallinen ilmoitus: ilmoitus ei ole pelkkä tulkittavaksi tarkoitettu teksti vaan ilmoitus on itsessään tapa, jolla totuus ilmenee. Ilmoituksen kohdalla ei ole eroa todellisuuden ja sanan välillä. Tämä "esiteoreettinen" ajatus ei ole pelkästään jäänyt uskonnollisiin perinteisiin vaan on seurannut myös teoreettisessa ajattelussa, ilmeisesti lähinnä sen vuoksi, että se tarjoaa yhden vakuuttavan näkökulman kysymykseen, mistä kieli on peräisin.

## KATSAUSLÄHIHISTORIAAN

Retoriikka oli aina 1600-luvulle asti se tiedon ala, joka hartaimmin ja systemaattisimmin tutki sanan syntyä ja sen suhdetta merkitykseen. Erityisesti roomalaisissa ja keskiajan tarkasteluissa, Seitsemässä Vapaassa Taidossa ja sen skolastisissa kehitelmissä, tämä systematiikka oli olennaisen tärkeää retoriikalle, koska reetorin käytännöllinen ammattitaito perusti ajatukselle, että sanalla on merkitys ja merkityksen mukana voima, joka pystyy muuttamaan ajattelua ja sitä kautta maailmaa. Tämä voima ei ollut samaa kuin toimimisen voima, sillä sana ei ollut varsinaisesti totuuden lähde: kielellinen toiminta saattoi tuottaa vain todennäköistä voimaa, joka oli jälkikäteen perusteltava muulla tavalla, nimittäin logiikalla. Päinvastoin kuin retoriikka, logiikka oli toden ja epätoden tiedettä ja sen avulla retorinen pystyttiin varmistamaan.

retoriikka on filosofinen tiede, jossa on löydettävissä periaate, jonka avulla on mahdollista tehdä johtopäätöksiä loogisesti. Näin retoriikka ja logiikka toimivat siis samalla alueella. Tämä tarkoitti, että retoriikka asetti totuuden vaatimuksen, vaikka sen kohdalla aikaisemmin oli puhuttu vain todennäköisestä. Tätä periaatetta voi ilmeisesti pitää Humanismin tärkeimpänä vaatimuksena, kokoaahan Humanismi itseasiassa kaiken merkityksellisen kielen ja sen käytön ympärille. Esitän tässä pääpiirteittäin nämä ajatukset, jotka kuvastavat renessanssin hermeneutiikka (kuten Gadamer varmaankin sanoisi). Otan esimerkkinä Francesco Patrizin esityksen.<sup>1</sup>

Retoriikan totuusvaatimus perustui metafyyssiseen maailmanselitykseen, jossa kaikki saa selityksensä lähtien ensimmäisestä intelligenssistä, totuuden lähtökohdasta. Tämän tulkinta oli yleensä teologinen ja liittyi ajatukseen maailman luomisesta: tämän mukaan kaikki oliot "puhuvat" itse kieltä, joka on tosi eikä voi erehtyä.<sup>2</sup> Olioiden olemassaolo ja toiminta perustuvat niiden olemisen totuuteen: kaikki, mikä niitä koskee, on alunperin lähtöisin samasta lähteestä (fonte delle cose tutte) ja tämä lähde takaa, ettei niissä voi olla muuta kuin totuutta. Ne paljastavat itsensä myös kielessä vain totuuden kautta. Lisäksi tästä samasta lähteestä lähtee myös, että kielessä on mahdollista osoittaa (dimostrare) tämän totuuden alkuperä.

Totuusvaatimus voidaan perustella myös toisella tavalla, myyttisesti kuvaamalla alkuperä käyttöä varhaisemmaksi (prima antichità del mondo<sup>3</sup>). Tällöin on kyse tavasta, jolla kieli vaikuttaa. Vaikuttaminen ja puhuminen eivät metafyyssisessä tarkastelussa eroa toisistaan ja myös tässä myyttisessä tavassa ne ymmärrerään samaksi. Sanan voimalla maailma on luotu ja samalla voimalla sitä edelleen muutetaan ja luodaan uudelleen. Vaikka myyttisesti varhaisempaa sanaa ei ehkä tulkittu ihmisen sanaksi, se ei kuitenkaan voinut olla eri sana, eri kieli, sillä kaikki kielet

---

<sup>1</sup> Francesco Patrizi, joka eli 1529-1597, toimi platonisen filosofian professorina ensin Ferrarassa ja myöhemmin Roomassa.

<sup>2</sup> Näin esim. Patrizi, *Della retorica dieci dialoghi*, Venezia 1562, 5 r.

<sup>3</sup> Ibid.

ovat joka tapauksessa syntyneet samasta kuin se, mistä puhe on. Kaikki nämä - oliot, sana ja kielen käyttäjät - ovat peräisin totuudesta, joka näillä eri keinoin pyrkii paljastumaan.

Näihin kumpaankin ajatustapaan - metafyyysiseen ja myyttiseen - kuuluu ajatus, että ihmisen ja olioiden kielet joutuivat erilleen toisistaan; tämä on "lankeemus", josta useat uskonnot ja myyttiset perinteet puhuvat. Lankeemus ei siis ole syntynyt liiasta tiedosta tai hybriksestä vaan siitä, että kieli on alkanut elää omaa elämäänsä: se ei ole enää samaa kuin oliot tai ihminen vaan on etääntynyt kummastakin ja tässä kehityksessä tullut näiden väliin. Tästä ovat peräisin tietoa koskevat sekaannukset: kieli ei ole enää totuuden kuvastin vaan on kykenevä epätotuuteen ja sameuteen. Patrizi korostaa ajatusta sanomalla, että lankeemuksen jälkeen ihmiset ovat alkaneet pelätä totuutta ja käyttää myös tieteessä metaforia ja kiertoilmauksia peittääkseen totuuden jäljet.<sup>1</sup>

Patrizi ajattelee kuitenkin, että kielen käyttämisen periaate edelleenkin perustuu alkuperäiseen ja lankeemattomaan uskoon kielen alkuperästä ja koko retoriikka ja tieteen kielen ongelma on näin arvioitava uudesta näkökulmasta. Retoriikassa voidaan tämän perusteella esittää seuraavat vaatimukset, mikäli siltä edellytetään totuutta ja sen käyttöä tieteessä halutaan perustella:

- 1) kieli on voitava johtaa (*defluere*) ensimmäisestä, olennaisesti todesta,
- 2) kieli on voitava palauttaa (*dimostrare*) tähän alkuperäiseen olemuksellisuuteen, ja
- 3) kieli edellyttää epäilyksetöntä tietoa.<sup>2</sup>

Nämä Humanismin vaatimukset olivat kuitenkin liian kovat ja yhteensopimattomat renessanssin muiden - lähinnä luonnontiedettä koskevien - pyrkimysten kanssa. Itse asiassa renessanssin intellektuellit harrastivat retoriikan

---

<sup>1</sup> Ibid. 7 r.

<sup>2</sup> Patrizin mukaan Hanna-Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, 146.

uudelleen arviointia samalla kiinnostuksella kuin tutkivat perspektiivi-maalauksen teoriaa. Kun muuten tiedon menetelmissä ja todellisuuden hahmottamisessa pyrittiin turvautumaan geometriseen menetelmään, myös retoriikassa käsitys kielestä muuttui täysin päinvastaiseen suuntaan: Patrizi sai huomata olevansa melko lailla vanhanaikainen. Nyt ei ollut enää kysymys todennäköisen ja totuuden erosta vaan itse kielen asemasta tietämisessä.

Geometrinen malli tuli esille myös retoriikassa ja antoi alkunsa Uuden Ajan kielifilosofialle, jonka eräitä olennaisia piirteitä - erityisesti verrattaessa sitä Patrizin dialogi-oppeihin - ovat seuraavat:

1) kielen formaalinen tarkastelu tieteen päämääriä varten viedään mahdollisimman pitkälle ja kieli ymmärretään itsemäärittelevänä, jolloin viittaukset alkuperään on jätettävä pois asiaankuulumattomina,

2) kun *mos geometricus* edellyttää, että tieto on ensisijaisesti jotain muuta kuin kielellistä ja tulee vain ilmaisuksi kielessä, jota on mahdollista käyttää tiedon tarpeisiin, tulee tiedosta tällä tavoin perimmäisesti ei-kielellistä, ja kieli historiallisena ja luovana voimana muuttuu satunnaiseksi tekijäksi ja siis tavallaan häiriötekijäksi, sekä

3) pyrittäessä tekemään tiedosta puhdasta muototietoa (muotona geometrinen, aritmeettinen tai looginen muoto), menettävät kielelliseen toimintaan liittyvät merkitystoiminnot asemansa: kieli ei enää ole inhimillisen toiminnan keskeinen voima vaan muuttuu toissijaiseksi.<sup>1</sup>

Näin myös muuttui kielen asema eikä Uudella Ajalla ole ollut, Humanismin jälkeen, tapana puhua kielestä alkuperänsä suhteen. Kieli ymmärretään epätäydelliseksi kalkkyyliseksi, jonka merkityssiteet itsensä ulkopuolelle ovat satunnaiset ja mielivaltaiset eikä ihminen enää toimi kielellä, tee kielellä tai luo kielellä maailmaa. Voimme hyvällä syyllä sanoa, että Humanismin jälkeen sana oli menettänyt mahtinsa ja "lankeemus" myyttisessä mielessä oli tullut täydelliseksi.

---

<sup>1</sup> Ibid, 149 & 37js.



## OLEMINEN JA KIELI: ONTOLOGISTA SOTKUA?

Patrizin esityksessä puhutaan muinaisesta maailmasta ja sen antamasta perustasta kielelle, *prima antichità del mondo*, ja tähän aikaan liittyvästä myyttisestä sanan voimasta. On syytä olettaa, että tällainen aika on ollut, sillä muulla tavalla ei ole mahdollista selittää, miksi kieli on alunperin merkityksellistä, miksi sanoilla on merkitys ja tämä merkitys vieläpä totuuden mielessä. Vaikka kieltä nyt lähestyttäisiin riippumattomana kalkyylina, on jotenkin selitettävä, miksi yleensä koskaan on ollut sellainen tilanne, että todellisuutta koskeva tietämys on ollut sama kuin sana, joka siitä on lausuttu. Itse asiassa ei ole tarpeen mennä kovinkaan kauas historiassa, kun meillä jo on filosofi, joka sanoo *expressis verbis*, että totuus ja todellisuus ovat yksi ja sama ja vain tämä väite ja sen mukainen lausuma pätee.<sup>1</sup> Tämä filosofi on tietenkin Parmenides.

Parmenideen lause, jonka tulkinta on herättänyt aina kiivasta erimielisyyttä, tahtoo väittää, että oleva ja siitä esitetty ovat yksi ja sama.<sup>2</sup> Tapauksessa, että me väitämme jotain ei-olevasta, puheellamme ei ole merkitystä, vaan syntyy tällainen puhe siitä oudosta pyrkimyksestä kah-talaiseen mahdollisuuteen, joka pyrkimys on muutenkin sekoittanut ihmisen mielen,<sup>3</sup> ilmeisesti Patrizinkin mainitsemassa "lankeemuksessa". Kieli on negaatioissa alkanut elää omaa elämäänsä, joka ei ole enää sitä elämää, jota varten se on.<sup>4</sup> Tällaista itsekseen elävää kieltä ei ole mahdollista palauttaa yksiin todellisuuden kanssa eikä se enää saa merkityksellisyyttään siitä totuudesta, joka sen lähde oli niin kauan, kun se puhui vain siitä, mikä on.

Koko Parmenideen oppirunoelma kuvastaa filosofiaa, joka on syntynyt äärimmäisen lähellä sanaa: Parmenides lausuu ajatuksensa yksiselitteisellä selkeydellä ja itsestäänselvyydellä ja koko runoelman voima perustuu

---

<sup>1</sup> Frg. 2.

<sup>2</sup> Frg. 3.

<sup>3</sup> Frg. 6.

<sup>4</sup> Frg. 7-8.

siihen, että sanat ovat peräisin jumalattaren suusta, varsinaisesta, epäilyksettömästä totuuden lähteestä.<sup>1</sup> Tällä tavalla ne eivät sisällä sitä lankeemuksen ja välimatkan ongelmaa, joka on ihmisen puheessa: ihminen on saanut kielensä pikemminkin totuuden ja itsensä väliin kuin niitä yhdistämään. Jumalatar kutsuu ihmisiä "kaksipäisiksi",<sup>2</sup> sillä yhdellä päällä ei voi olla kuin yksi totuus, mutta kahdella päällä voi jo alkaa ajatella, että on erikseen olevan totuus ja sanan totuus. Kaksipäinen voi myös luoda omaa viisaustiedettään otaksumalla lähtökohdaksi, että omien päiden väliin jäävä suhde on se, mitä kutsutaan "totuudeksi".

Koko Parmenideen runoelma tuo osa osalta ja aihepiiri aihepiiriltä esille, että antro-po-loginen näkökulma olevan ja sanan kysymyksessä on harhaanjohtava, kun sen sijaan olevan ykseydestä lähtevä tarkastelutapa on ainut, joka tuottaa tulosta. Tähän on yksinkertainen syy, juuri se sama antichità, jota Patrizi käytti: ihmisen mittaa korostava - siis kaksipäinen - tarkastelutapa joutuu joka tapauksessa oletamaan, että on ollut, originaarisesti, sellainen tilanne, että sanalla on ollut suora side olevaan. Mikään sekavuus tai väärinkäsitys ei ole mahdollinen, jollei sitä ennen ole edes jokin lähtökohta, joka on tullut sekoitetuksi tai käsitetyksi väärin.

Tämä tarkoittaisi, että kieli tässä äärimmäisessä läheisyydessään olevan kanssa on myös se, joka paljastaa meille totuuden, mikäli ajattelumme on äärimmäisen lähellä kieltä. Tähän me tarvitsemme ajattelijan, joka on pitänyt nämä kaikki yhdessä ja teemallisesti kiinnittänyt huomionsa juuri tähän ongelmaan. Sellaiseksi ajattelijaksi paljastuu Herakleitos, joka näennäisistä vastakkaisuudestaan huolimatta on sanonut sen, mikä jumalattarelta jäi sanomatta Parmenideen runoelmassa, koska jumalatar ei koskaan voinut käsittää, millä tavalla ihminen kohtaa kielen ja olevan yhtenä.

---

<sup>1</sup> Frg. 1.

<sup>2</sup> Frg. 6.

## SANA AJATTELUN ALKUNA

Herakleitoksen filosofoiminen on koko ajan kiinni sanassa, hän filosofoi sanalla juuri sillä tavalla, että selvästikin uskoo sanan itsensä vievän häntä eteenpäin ja paljastavan sen, minkä perässä hän on. Herakleitos ei harjoita käsitefilosofiaa, ei rakenna järjestelmää eikä tarkastele maailmaa sellaisena kuin se ilmiönä tulee eteemme. Hän ei missään kohdassa ota todesta sitä välimatkaa, joka on tullut olevan ja sanan välille vaan kovapäisesti toteuttaa ohjelmaa, ettei kaksipäisyyttä sallita sille, joka etsii totuutta. Herakleitoksen fragmenteista löytyy kirjallisen sattuvuuden lisäksi aina voima, joka sanalla on: sanomalla selvästi, miten asia on, maailma muuttuu (muillekin), koska se paljastuu sekavan kielen alta selvässä kielessä.

Tämä osoittaa kielen olemuksen: sanalla on suhde välittömän, kuultavan itsensä ulkopuolelle ja sana voi tulla kuulluksi ainoastaan, mikäli tämä suhde on olemassa. Suhteen kautta sana paljastaa aina sen, mistä se on eikä ole muuta kuin tämä tapaa selittää, mistä sanalle tulee ihmisestä riippumaton merkitys. Herakleitoksen fragmentti 112 sanoo, että ihmisen tehtävä on tässä "lausua oikein oikea ja kääntää se oikein toiminnaksi". Sanalla ja toiminnalla on side, joka muuttaa maailmaa, ja tämä sama side tekee mahdolliseksi, että sanalla on maailmassa merkitys. Vasta toiminnan kautta maailmassa sana on tosi ja voi tulla ihmisen ymmärtämäksi.

Tämä outo edestakainen suhde, jonka pitäisi estää välimatkan syntyminen sanan ja olevan välille, on huomattavasti vaikeammin selitettävä kuin voisi Herakleitoksesta aavistaa. Sen ongelma on jo tavassa, jolla me olemme suhteessa kieleen: me olemme koko ajan kielessä, joka on meille olemassa sekä ulkona että sisällä. Ulkona se on kommunikoinnin ja informaationvälityksen tavoissa, sisällä jatkuvassa yrityksessämme käsitteellistää kokemustamme. Meidät on piiritetty kielellä ja omin itsessämme näyttää operoivan kielellä ja käyttävän sanaa "itsensä ilmaisemiseen", vaikka samaan aikaan me olemme

enemmän tai vähemmän ymmällämme siitä, ettei mikään sana näytä osuvan kohdalleen, saavan kiinni sitä, minkä perään se on heitetty.<sup>1</sup>

Kuten Patrizi, tämä humanisti, ajatteli, kielellä olisi oltava sekä alkuperä (defluere) että koti (dimostrare). Alkuperä antaa sille mahdollisuuden olla tosi, koti tekee mahdolliseksi tarkastaa sanan käytössä, että sana todellakin on tästä alkuperäisestä lähteestä. Kun sanalla on voima, siis kun sitä käytetään maailman muuttamiseen, uudelleenluomiseen, se kulkee edestakaisin näiden kahden välillä ja osoittaa itse merkityksensä. Tämä on sanan kääntämistä toiminnaksi. Tämä toiminta näyttää meille maailman, sillä vaikuttaessaan meissä sisällä ja vaikuttaen meihin ulkoa se koko ajan muokkaa, purkaa ja avaa sitä tapaa, jolla maailmamme on jo olemassa ja tekee siitä toisella tavalla olevan. Tämä on sitä, miten sana ja oleva ovat kiinni toisissaan.

Herakleitoksen fragmenteissa aika on toden tärkein ominaisuus, koska aika on se, missä alkuperä ja koti tulevat yhtäikaa esille. Fragmentti 52 sanoo: "Aika on leikkivä lapsi, jonka leikkinä on vaihtaa pelilaudalla nappulat; voi valtakuntaa, jonka valtiaana on lapsi!" Aika ei suinkaan paljasta totuutta, päinvastoin, se pyrkii peittämään totuuden hiomalla esille sanasta milloin tämän, milloin tuon puolen, mutta ajassa kummatkin kuitenkin tulevat esille. Ihmisen sanomisen ja toiminnan vaihdellessa kielen voima voi tulla käsitetyksi ja samalla syntyä pyrkimys takaisin kielen omaan mahtiin.

## OLEVA, SANA JA ILMIÖT: FENOMENOLOGIT JUURILLA

Kuten on arvattavaa, tämäkin esitelmä päättyy lopulta fenomenologieihin: Herakleitoksen ilmaan jättämä ajatus

---

<sup>1</sup> Erinomainen esimerkki tästä oudosta kokemuksesta on Stefan Georgen runo *Das Wort* 1919, jota Heidegger useammassakin yhteydessä käyttää esimerkkinään, esim. *Unterwegs zur Sprache*, 162 jss. Runo päättyy lauseeseen "*Kein ding sei wo das wort gebricht*", jota Heidegger tulkitsee koko artikkelin loppuosan.

kiusasi moniakin kirjoittajia 1800-luvulla<sup>1</sup> ja myös Brentano antaa sivutilaa Herakleitokselle ja sanan mahdille. Mutta ontologisen siteen ensimmäiset ymmärtäjät tulevat vasta Edmund Husserlissa ja Roman Ingardenissa, nyt ilman viittauksia Herakleitokseen. Husserlin ajatus oli,<sup>2</sup> että kaikki merkityksellisiä merkkejä koskevat teoriat ovat yhtäikaa sekä apofansista, siis väitteen merkitystä koskevaa teoriaa, että ontologiaa, siis olevaa koskevaa teoriaa. Riippuu kokonaan meistä, kumman näkökulman otamme milloinkin esille, mutta todellisesti ei voi ajatella, että olisi kyse kahdesta eri asiasta, sillä erottamalla nämä kummatkin menettävät merkityksensä.<sup>3</sup>

Roman Ingarden on jatkanut tätä ajatusta esittäessään kompleksista malliaan ontologisessa pääteoksessaan<sup>4</sup>. Ingarden ajattelee, että olevan ja kielen välillä on suora side siten, että ontologia perimmältään käsittelee tapaa, jolla oleva on paljastunut kielessä.<sup>5</sup> Tällöin myös logiikka, sanan väitettä koskevassa mielessä (apofansis), käsittelee ensisijaisesti sitä tapaa, jolla oleva on paljastunut.<sup>6</sup>

Tämä edellyttää siis muotoilua sekä ontologian että logiikan käsitteissä, koska näin molemmat tulevat

---

<sup>1</sup> Heistä voi mainita ainakin Hegelin, Bolzanon ja Nietzschen; opillisella puolella useatkin historioitsijat alkoivat ihmetellä Herakleitosta ja, kuten tunnettua, Ferdinand Lassalle kirjoitti hänestä monografian.

<sup>2</sup> Näin teoksessa *Formale und transzendente Logik ja Erfahrung und Urteil*.

<sup>3</sup> Ks. esimerkiksi *Formale und transzendente Logik*, kappale 5, § 54 & *Erfahrung und Urteil*, 2.

<sup>4</sup> *Der Streit um die Existenz der Welt* I-III, (puolaksi alkuteksti 1948-1949).

<sup>5</sup> Olen kirjoittanut tästä toisaalla laajemmin, ks. *Formalontologische Relationen der Sprache*. Koska tässä ei ole tilaa tarkemmin selittää Ingardenin ajatuskulkua, sorrun tavanomaiseen tyytymiseen ja tyydyn viittaamaan siihen, "mitä olen sanonut toisessa yhteydessä".

<sup>6</sup> Katso tähän esimerkiksi erinomainen johdatus ja tulkinta Husserlin logiikasta, Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl: Étude sur Logique formelle et logique transcendente*, josta on luotettava käännös nimellä *A study of Husserl's Formal and Transcendental logic*, Tähän kohtaan erityisesti osa B, luku 4.

tarkoittamaan kieltä sen hämärtymät-tömässä mielessä. Ingardenin kohdalla tällä ajatuksella on suuri merkitys, koska hän on, tosin vähemmän leimallisesti, käyttänyt ajatusta fiktiivisten tekstien selittämisessä. Ingarden ei aseta kyseenalaiseksi sitä, onko fiktiivisellä tekstillä voimaa luoda kokonaista fiktiivistä todellisuutta - totta kai sillä on! - vaan hän kysyy, miten tämä luominen lopulta voi erota siitä, miten me päivittäin luomme todellisuutemme, jota emme koskaan pidä fiktiivisenä. Sanalla on tämä perustava voima, jonka se siis ammentaa olevasta itsestään. Me voimme puhua vain ontologisesta tasosta, koska emme pääse ilmiöitä kauemmas (sitähän fenomenologia on), mutta on selvää, että fenomenologikin tekee perimmäisen oletuksen ja olettaa, että itse itsenään oleva kuuluu siihen samaan voimalinjaan, josta sana saa voltinsa.

#### **HEIDEGGER SANAA PELASTAMASSA**

On selvää, että Martin Heidegger tarttui juuri tähän aiheeseen, sillä hänen filosofointinsa päätunnusmerkki on kieliherkkyys, joka joissain, tosin harvoissa tapauksissa, muuttuu yliherkkyudeksi. Jos Herakleitoksesta voi sanoa, että hän ajatteli äärimmäisen lähellä kieltä, voi Heideggerista epäilemättä sanoa samaa: Heidegger filosofoi kielen äärellä, aivan liki kieltä, kuitenkin koko ajan valppaana sortumatta varsinaisesti kielellä filosofoijaksi. Heideggerin ajattelun läheisyys riisuu kielestä pois paljon sellaista, mitä siihen vielä oli jäänyt hänen edeltäjiltään. Samalla se tietenkin paljastaa sellaista, joka ei enää selity pelkästään turvautumalla ontologian ja logiikan siteeseen.

Heideggerin ajatus kielestä perustuu hänen käsitykseensä kielen olemuksesta. Olemus (Wesen) on tässä spesifissä merkityksessä tarkoittamassa sitä piirrettä kielessä, joka saa kielen säilymään, säilyttämään merkityksellisyytensä ja muuttamaan maailmaa. Näin Heidegger itse asiassa jo kättelyssä antaa meille saman vastauksen kielen voimaa koskevaan tilanteeseen kuin aiemmatkin ajattelijat.

Mutta tätäkin olennaisempaa on, että Heidegger pyrkii purkamaan auki sen, mitä tämä olemus voi olla meille, joilla

ei ole suoraa pääsyä mihinkään olemukseen vaan jotka joudumme koko olemuksellisuuden rikkauden aina poimimaan siitä satunnaiselta näyttävästä sekasorrosta, jossa se ilmenee. Tämä on se sama kohta, jonka kohdalla Herakleitos tuntuu tutummalta kuin Parmenideen jumalatar. Heidegger nimittäin kysyy, millä tavalla me voimme kokea<sup>1</sup> kielen, joka kuitenkin on koko ajan meillä ja kohtaa meidät ja muuttuu meiksi.<sup>2</sup> Tämä outo piirre tekee sen, että kieli on yhtäikaa samaa kuin me, mutta silti säilyy aidosti toisena.

Heidegger toteaa, että länsimaisen filosofian alussa esiintyy hetimiten järkyttävä ajatus sanomisen ja olemisen suhteesta<sup>3</sup> ja tämä on siinä määrin järkyttävä, että sille on annettu yksi ainut nimi, logos. Heideggerin ajatus selittää kerralla, miksi logos on mahdoton sana kääntää: se ilmeisesti tarkoittaa sellaisen välttämättömän suhteen kokemista, josta me emme enää tiedä. Me olemme saaneet selvän ja analyttisen välimatkan kielen ja olevan välille ja itse tarkastelemme välissä tätä välimatkaa. Se antaa meille paremman otteen todellisuuteen, jota me näin pystymme käsittelemään. Ajatuksenamme on, että lukuisat tavat sanoa sopivat olevaan ja kaikki ne erehtyvät, sillä kielellä on käsityksemme mukaan oma maailmansa ja todellisuudella omansa.

Kuitenkin logokseen liittyvä ajatus on tuttu: runoilijat muuttavat maailmaa sanalla. Tämä edellyttää, että ainakin runoilijoilla on sellainen käsitys tästä suhteesta, että sana todella on logos. Varsinaisesti runoilija ja ajattelija ovat sama henkilö, koska heidän toimintansa ainekset ovat samat. Runoilijan pitäisi pystyä näyttämään meille, että tie, jota pitkin voimme kokea sanaan liittyvän yhteyden olevaan, on ajattelun avulla saavutettavissa.

Runoilija näyttää oman kokemuksensa ja toimintatapansa kautta, että on olemassa sellaista

---

<sup>1</sup> Sana on tietenkin *er-fahren*, joka tarkoittaa myös matkalla oloa, tien päällä pysymistä.

<sup>2</sup> "Das Wesen der Sprache" teoksessa *Unterwegs zur Sprache*, 177js.

<sup>3</sup> Ibid. 185: "in der Gehalt des Verhältnisses von Sein und Sagen."

**ajattelunarvoista**, joka on kautta aikojen ollut, mutta samalla ollut olematta, koska sille ei ole ollut sanaa, joka olisi voinut tehdä sen nyt näkyväksi. Runoilija voi sanalla paljastaa tällaisen ja näyttää näynomaisesti meille, mitä olemme olleet paitsi. Sana on tällöin runoilijan oman kokemuksen ovi, joka avaa kokemusta olevaan ja tekee siitä sellaista, jonka me muutkin voimme ymmärtää.<sup>1</sup>

Se, mitä sana tällä tavoin luo tai paljastaa, on se, mikä koko ajan on olemassa, se, mitä kutsutaan passiivisella ilmauksella *det finns, es gibt, il y a*. Kun se on lausuttu, sitä ei ole meille, mutta kun runoilija avaa oven tähän itsekseen odottavaan olevaan, se näkyy. Se näkyy sillä selkeydellä ja ilmeisyydellä kuin kaikki muukin edessäoleva, joka meille osoitetaan. Sana on siis se, mikä antaa tämän itsestäänselvän ja on samalla se, mikä tulee annetuksi, koska ilman tätä ovea ei ole myöskään sitä, mikä näin paljastuu.

Ajattelemisen, joka on kuitenkin sanan kohdalla päämääränä, ei toteudu samoin kuin runoileminen. Ajattelemisen ja runoileminen ovat rinnakkaiset ja samankaltaiset tiet sanaan.<sup>2</sup> Runoilija on ovien avaaja, hän kamppailee saadakseen esille maailman. Tuloksena on, mikäli hän onnistuu, esille pakotettu oleva, joka ei ole tullut esille itsenään vaan sanan voimalla, pakotettuna ja runoilijan vaatimuksesta. Se jää, selkeydestään huolimatta, monitulkintaiseksi, rikkaaksi ja eläväksi. Se on aina jotenkin

---

<sup>1</sup> Ibid. 193 *"Sie zeigt in jenes Denkwürdige, das dem Denken von altersher, wenngleich in verhüllter Weise zugemutet ist. Sie zeigt solches, was es gibt und was gleichwohl nicht 'ist'. Zu dem, was es gibt, gehört auch das Wort, vielleicht nicht nur auch, sondern vor allen anderen und dies sogar so, daß im Wort, in dessen Wesen, jenes sich verbirgt, was gibt. Vom Wort dürften wir, sachgerecht denkend, dann nie sagen: Es ist, sondern: Es gibt - dies nicht in dem Sinne, daß 'es' Worte gibt, sondern daß das Wort selber gibt. Das Wort: das Gebende. Was denn? Nach der dichterischen Erfahrung und nach ältester Überlieferung des Denkens gibt das Wort: das Sein. Dann hätten wir denkend in jenem 'es, das gibt' das Wort zu suchen als das Gebende selbst, aber nie Gegebene."*

<sup>2</sup> Ibid. 196.



sidottu runoilijaan, hänen maagiseen kokemukseensa maailman luoja.

Ajattelemisen, vaikka onkin ajattelijan kokemusta, ei ole samalla tavalla sidottu eikä samalla tavalla monitulkintaista. Vaikka me voimme oppia tien kieleen, sanaan, runoilijan esikuvan mukaan, tiet eivät ole samat. Ajattelemisessa suhde sanaan on vaativampi: ajattelemisen ei pakota sanaa avaamaan ovea olevaan vaan jättäytyy odottamaan, että sana johtaa itse paljastukseen.

Heidegger käyttää esimerkkinä kielen olemuksesta puhuessaan taon ajatusta: tao, ymmärrettynä tienä, on Francesco Patrizin humanisti-ideaalin mukainen tapa tavoittaa sana sen omassa kahtalaisuudessa alkuperän ja kodin välillä. Tao on Heideggerille kykyä päästää sanan sanominen palaamaan lausumattomaan, jättää se kokonaan vaille yritystä ääneenlausumisesta, joka olisi pakottamista. Tao on tiellä olemista. Näin ajattelemisen jättää astumatta sen viimeisen askeleen, jonka runoilija ottaa, ja ajatteli jättää sanan lausumatta ja tällä tavoin pystyy löytämään kielen olemuksen.

Kielen olemus on siis se, mikä pysyttää kielen merkityksellisyyden, saa aikaan sen voiman, jota runoilija käyttää ja mahdollistaa sen kahtalaisuuden, jota logoksen käsite kuvaa. Sen ymmärtäminen on tietenkin tietämistä, sitä erehtymätöntä tietämistä, jota humanisti edellytti totuuden yhdeksi perustaksi, mutta samalla se on pitäytymistä epävalmiissa tilassa, eräänlaisessa virrassa, joka kannattelee meitä passiivisesti melkein paljastuvan olevan (det finns, es gibt, il y a) edessä.

Vasta sanan jättäminen, sen unohtaminen, että kieli itsessään voi elää omaa elämäänsä, vasta siirtyminen takaisin äänettömään avaa tien ajattelemiseen. Tämä jättäytyminen antaa mahdollisuuden logoksen kuuntelemiselle (käyttääkseni Herakleitoksen kuvaa), kun mikään ei kiinnity logoksen toiseen puoleen (ja samalla hylkää toista). Taon käsitettä Heidegger käyttää ilmeisesti korostaakseen epävalmiutta, matkalla oloa ja paluuta

hiljaisuuteen, sinne, niissä sanat murenevat, missä ajattelemisen voi alkaa.

Eräs sanan mahdin vaikeimmista kohdista - ja tämä pätee keskustelun koko historiaan - on logoksen toisen puolen, kielen, saama kiinnostus. On yhdentekevää, ymmärretäänpö kielen merkityksellisyys itsenäisenä, kalkyylinomaisena, vaiko episteemisesti määräytyvänä, joka tapauksessa nämä tarkastelut sitovat meidät kieleen ja osoittavat meille omalla nurinkurisella johdonmukaisuudellaan, että sanoilla ei itse asiassa ole mitään merkitystä ja niillä sidotuilla käsitteillä tuskin mitään ontista pohjaa. Maailmoja on, jopa mahdollisia, mutta kieli on ainut todellinen. Tässä kohdassa tie kieleen hiljaisuuden kautta on ehkä ainut tie ulos, ulos ajatteluun.

## KIRJALLISUUS

- Bachelard, Susanne, *La logique de Husserl: Étude sur Logique formelle et logique transcendente*, Paris:PUF 1957.
- Gerl, Hanna-Barbara, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt:WB 1989.
- Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen:Neske 1986.
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil* . Hamburg: Meiner 1972.
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik* Den Haag:Nijhoff 1974
- Ingarden, Roman, *Der Streit um die Existenz der Welt* I-III, Tübingen:Niemeyer 1964-1974 (puolaksi alkuteksti 1948-1949).
- Patrizi, Francesco, *Della retorica dieci dialoghi*, Venezia 1562.
- Varto, Juha, *Formalontologiske Relationen der Sprache* FITTY 7, Tampere 1990.

## LÄNSIMAISEN IHMISEN PERUSTAVANLAATUINEN PITKÄSTYMINEN

---

Martin Heideggerin yritykset palauttaa filosofia siihen, missä sen varsinainen kysymys on, ei ollut yritystä palauttaa filosofiaa sen historiaan, esimerkiksi Platoniin ja tämän tuoreisiin kysymyksen asetteluihin, vaan yritystä kokonaan ylittää länsimaisen filosofian eräs olennainen erhe: peiton filosofia.

Tällöin Herakleitoksen kryptinen lähtökohta on toiminut Heideggerin apuna: se, mihin ihminen pyrkii perimmäisesti, on peiton poistamista sen yltä, mikä on. Tätä voidaan pitää totuuden etsimisenä ja tämän mukaisesti on tapana ajatella, että kreikan sana "aletheia" tarkoittaa samaa kuin oma sanamme "totuus". Tällöin ei kuitenkaan ole syytä peittää näkyvistä sitä ilmeistä eroa, joka näillä kahdella ilmaisulla on: oma käsityksemme totuudesta viittaa aina johonkin suhteeseen, joka on käsityksemme ja jonkin siitä riippumattoman välillä, ja tällöin ajattelemme, että totuus määrittää tuollaisessa suhteessa käsityksemme kohdallisuuden. Kreikkalainen aletheia ei ole suhdekäsite vaan määrittää sen tavan, jolla oleva on paljaana sellaisena kuin se on.

Normaalitilanne on, että ihmisen historia - ymmärrettynä tässä sanan moninaisessa merkityksessä, ihmislajin historiasta yksilön historiaan sellaisena, joksi sen ihmisen laatu määrää (aistit, sosiaalisuus, selviämisen pakko) - peittää alleen olevan sellaisena kuin se on. Tämä tapahtuu siinä,

missä ihminen joutuu tulkitsemaan olevaa itselleen, jotta oleva olisi eri tarpeita varten rajattu ja hallittavissa. Meille ei ole jokapäiväisen selviämismme kannalta hyväksi, että oleva on levällään meille ja meissä, koska tällöin toimintamme ja muu elämämme olisi käytännössä mahdotonta, koska siinä toteutuisi tällöin Anaksimandroksen esittämä ajatus rajaamattomasta, määrittämättömästä. Anaksimandroksen rajaamaton on kokonaisuus, johon nähden koettava todellisuus on jotain virheellisesti tulkittua, virheellistä jopa siinä määrin, että Anaksimandros sanoo kaiken näin rajatun, tulkitun, olevan rikosta sitä vastaan, mikä varsinaisesti on.

Tätä Anaksimandroksen ajatusta on pidetty kosmologisena kommenttina, mutta Herakleitoksen ajatusten rinnalle asetettuna se näyttää kertovan aivan muusta. Heideggerin tulkinnat Herakleitoksesta osoittavat, että ihmisen tiedon suhde olevaan on normaalisti peittämisen suhde: kaikki aktiviteettimme on tähdättyä sellaisen löytämiseen, joka voi vain jollain uudella tavalla peittää sen, mitä oleva on. Nämä peitot ovat tarkoitettut eri elämänalueille ja sellaisina ne tietenkin osoittautuvat erilaisiksi ja keskenään yhteensopimattomiksi. Ei olekaan ihme, että jopa filosofit ovat kaikesta niin eri mieltä, puhumattakaan muista ihmettelijöistä. Ne rajaukset, määrittämiset, joita alkuperäiseen olevaan ("apeironiin" Anaksimandroksen sanoin) tehdään, ovat kaikki sattumanvaraisia eivätkä ne sinänsä sisällä mitään viisautta, mutta koska ne joka tapauksessa ovat sellaisia, jotka toimivat elämän eri osa-alueiden kannalta "järkevästi", ne näyttävät olevan meille tarpeelliset.

Ongelmaksi on muodostunut, että filosofit, joiden tehtävänä pitäisi olla olennaisen käsitteleminen, ovat ottaneet lähtökohdakseen nämä erilaiset määritykset ja rajaukset ja pitävät niitä todellisesti olevan määreinä. Rajaukset ovat kuitenkin vain satunnaisia tulkintoja, mikä näkyy myös siinä joustavuudessa, jolla niitä voidaan yhdistellä ja löytää niistä "samankaltaisuuksia".

Tämä määrittelyjen ja rajausten todellisuus, joka on myös perimmältään samaa kuin kokemustodellisuus tulkittuna, on

ollut filosofien suurin ongelma, koska se paljastaa monia ilmeisiä epäjohdonmukaisuuksia, mutta jättää samalla kokonaan auki sen, mistä nämä kokemukselliset kummallisuudet ovat ja antaisiko tämä "jokin" ehkä linjan epäjohdonmukaisuuksien oikealle tulkitsemiselle. Näin on syntynyt oppi, jonka mukaisesti tieto-opin keskeinen ongelma on selvittää, missä suhteessa ovat kokemuksellinen (doksastinen) ja varsinaisesti oleva (episteeminen). Tämä jako on kuitenkin lähtökohdaltaan sellainen, ettei se anna mahdollisuuksia vastata koko kysymykseen, sillä meillä on aina vain kokemuksellinen - tuo muu, episteeminen, jää hyvän uskon varaan ja suuri osa filosofiaa onkin pääasiassa hyvää uskoa johonkin sellaiseen, mille ei näytä olevan mitään perustaa. Tämän vuoksi on käsitettävää, että Platonin ideaoppi ei tyydytä missään, edes nykyaikaisissa "korjatuissa" versioissaan (kuten Husserlilla), siitäkään huolimatta, että se vaikuttaa kauniilta ja tyydyttävältä.

Erityinen ongelma onkin, että filosofia on tällä tavoin yhdistetty ihmisen siihen toimeliaisuuden alueeseen, joka liittyy hänen pyrkimyksensä rajata ja määrittää. Filosofiasta tulee tällä tavoin yksi alue muiden alueiden joukossa ihmisen pyrkiessä muokkaamaan todellisuutta sellaiseksi, jossa hän voisi vaaratta ja vailla yllätyksiä liikkua alueelta toiselle. Tätä voisi kutsua esimerkiksi "segmentoimiseksi"; sanallahan tarkoitetaan hallintokielellä yritystä paloittaa jokin laajempi alue hallittaviin kokonaisuuksiin. Segmentointi sopii mitä ilmeisimmin kokemustodellisuuden hallintaan, mutta mikäli filosofia pyrkii olemaan vain yksi segmentti muiden rinnalla, sillä ei todellakaan ole muuta merkitystä kuin sen nykyinen, akateemiseksi kutistunut, itsetyydyttävä merkityksensä.

Näin ollen on syytä asettaa ihmisen toimeliaisuus ja siihen liittyvä tarve hallita kokemustodellisuuden ilmiöitä vastakkain sen kanssa, mistä tuo kaikki kokemus on, olevan kanssa. Tällöin vastakkain asettuisivat peitto ja peitetty. Klassisen asettelun mukaan olisi kyse doksastisen ja episteemisen suhteesta, mutta tässä meidän asetelmasamme on pyrittävä löytämään sellainen lähtökohta, jossa ei tarvitse turvautua hyvään uskoon, että muutakin kuin kokemuksellinen on. Heideggerilla on tähän ratkaisunsa,

joka perustaa Herakleitoksenkin tuntemaan lähtökohtaan: kaikki, mitä on, on tässä.

Tämä kaikki on sitä paitsi koko ajan nähtävillä. Ja sen pitääkin olla nähtävillä, sillä ihmisen olemassaolo on tässä ja siinä samassa "tässä" on myös kaikki muu. Nämä kaksi eivät ole omia alueitaan muualla kuin filosofien harhautuneissa teorioissa.

Nyt on aiheellista kysyä, miten voimme tietää tai kokea sen, että kaikki on tässä. Se on samalla kysymys, joka asetetaan olevan saavuttamisesta: kysytään, onko mahdollista saavuttaa oleva kerralla, kokea se jollain sellaisella tavalla, jota vastaavasti voitaisiin myös puhua. Parmenideen niin monia sekavia tulkintoja herättänyt lause "sillä ajattelevinen ja oleminen ovat sama asia" (B6) viittaa juuri siihen, että varsinainen ajattelevinen on aina todellisesti olevasta eikä näitä kahta voida selvästi erottaa toisistaan. Sen sijaan kaksipäisille Parmenides tarjoaa myös toisen mahdollisuuden: he voivat ajatella myös muuta kuin olevaa sen tottumuksen mukaan, joka estää näkemästä olevaa sellaisenaan.

Heideggerin vastaus kykyymme nähdä (tämän verbin käyttö ei ole tässä pelkästään metaforallista, sillä Heidegger ajattelee Herakleitoksen ja Platonin tavoin, että näkemisellä on erityistä merkitystä välittömän ymmärtämisen yhteydessä) oleva kokonaan ja ilman peittoa lähtee ihmisen perustilasta. Ja ihmisen perustila, jonka valinnassa Heideggerilla on perustelunsa, joihin ei tässä ole mahdollisuutta puuttua, on *pitkästyminen*, "Langeweile".

### **Pitkästyminen**

Heidegger esittää Hölderlin-luennoissaan (GM,142), kuinka puheessamme paljastuu sanomatta jääneenä: "minua ei ole määrätty mihinkään - pitkästymisen perusmuoto, joka on kykenevä levittäytymään perustunnelmaksi":

*ich bin zu nichts aufgelegt - die Urform der Langeweile, die ihrerseits bis zu einer Grundstimmung sich entfalten kann.*

Tämä kaunokirjallisesti määrätty pitkästyminen tulee esille myös muissa yhteyksissä, joissa puhtaasti eksistentiaalinen merkitys väistyy selvästi ontologisen merkityksen tieltä. Luennossaan "Was ist Metaphysik?" (GA 9, 110) Heidegger erottaa toisistaan tavanomaisen pitkästymisen, jonka tuloksena on toimintaa - jollaista Hölderlin on nerokkaasti kuvannut "Hyperionissaan" - ja pitkästymisen, joka on varsinainen tässä olemisen tila. Tämä jälkimmäinen paljastaa olevan kokonaisuutena,

*Diese Langeiueile offenbart das Seiende im Ganzen.*

Heidegger käyttää havainnollista ilmausta esittääkseen, millä tavalla peruspitkästyminen kuuluu olemassaoloomme. Hän sanoo, että se häilyy usvan tai sumun lailla olemisemme perustassa. Se ei ole jotain ohimenevää tai poistouhuttavaa vaan sen merkitys on sen pysyvyydessä, itse asiassa siinä sitkeydessä, jolla se pulpahtaa pinnalle sellaisissa tiloissa, joissa me sitä vähimmin odotamme. Sen ilmaantumisen merkinä voidaan pitää sitä vierauden tunnetta, jota me aina koemme itseämme ja ympäristöämme kohtaan niinä hetkinä, jolloin emme ole valppaita rajauksiin ja määrittelyihin nähden. Tällöin me myös koemme selvästi sen eron, joka on tämän ja satunnaisen pitkästymisen välillä: kaikki esineet, ihmiset ja me itse olemme samassa merkillisessä yhdentekevyyden tilassa

*...rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen,*

kaikki on tällöin koottu yhteen ja samaan olevaan. Samaa kokemusta ei ole tavanomaisessa pitkästymisessä, jossa vain oma itse on erillinen, tarpeettoman ja turhan tuntuinen.

Vielä selvemmin esittää Heidegger ajatuksensa luennossaan "Einführung in die Metaphysik": "Pitkästy-misessä on esillä kysymys, minne olemme etääntyneet epätoivosta ja ilosta, missä levittäytyy olevan itsepintainen tavanomaisuus autiomaana, jona meistä vaikuttaa yhdentekevältä, on oleva tai ei, jolloin taas oudossa



muodossa kuuluu kysymys: Miksi ylipäänsä on oleva eikä olematon?"

*In einer Langeweile ist die Frage da, wo wir von Verzweiflung und Jubel gleichweit entfernt sind, wo aber die hartnäckige Gewöhnlichkeit des Seienden eine Öde ausbreitet, in der es uns gleichgültig erscheint, ob das Seiende ist oder nicht ist, womit in eigenartiger Form wieder die Frage anklingt; Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts (EiM,3-4).*

Tämä yhdentekevyys olevan ja olemattoman suhteessa tekee ilmeiseksi, että oleva ja me siinä, pitkästyneinäkin, on välttämätön, ulospääsemätön kokonaisuus, jonka ulkopuolella ei ole mitään, ei haaveita, ei käsitteitä, ei ideoiden todellisuutta eikä mitään muutakaan sellaista, millä olisi mitään sijaa siihen nähden, mitä meillä on ja mitä me olemme. Pitkästyneisyydessä - tämän oudon kysymyksen ääressä - tulee ilmeiseksi se, mikä on koko ajan läsnä, mutta minkä päälle me olemme rakentaneet erilaiset peitot: olevan ilmeinen yhdentekevyys. On samantekevää, mikä olevan sisällä oleva on itsestään tarkastellen, kaikki on joka tapauksessa kiedottu samaan usvaan, jossa ei ole eroa esineen, ihmisen, minun ja toisen välillä.

Heidegger käsittelee pitkästymistä tässä olemisemme eräänä perustapahtumana. Se on tapahtuma, koska se liittyy aikaan, mutta se ei ole toimintaa, vaan itse asiassa aivan sen vastaista. Tässä pitkästymisessä ei ole vastakkainasettelua subjektin ja objektin välillä eikä myöskään mitään kausaalisuhdetta, koska kaikki vain on sinä minä se on ilman rajausta ja määrittämistä. Mukaan astuu Heideggerin tulkinta aletheia-käsitteestä: totuus löytyy siitä, että me annamme olevan olla sinä, minä se on. Tämä sellaisekseen jättäminen on toimimisen vastakohta, sen Baconin propagoiman ajatuksen täydellinen vastakohta, jonka mukaan meidän on "tunkeuduttava luontoon", "valloitettava luonto", saadaksemme selville totuuden.

On tietenkin aiheellista kysyä, millä perusteella pitkästymistä voidaan kutsua olemisen perustapahtumaksi. Heidegger siteeraa Nevalista, jonka sanoista hän muutenkin, Hölderlinin ohella, on löytänyt sattuvampia

ilmauksia kuin yliopistofilosoifeilta. Novalis on todennut, että "filosofia on oikeastaan koti-ikävä, pyrkimystä olla kaikkialla kotonaan"

*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh, ein Trieb überall zu Hause sein;* GM,7.

Tällainen pyrkimys voi syntyä kaipauksesta, kaipaus voi syntyä vain sen käsittämisestä, että se, missä on nyt, ei voi olla se paikka tai tila, joka on olemassaoloni kannalta todellinen. Pitkästyminen aitona tilana tuottaa pyrkimyksen löytää sellainen tyydytys, joka ei olisi kiinni satunnaisista rajauksista ja määrittelyistä, vaan jossa olemassaolo rakentuisi sellaiselle tässä itsensä kokemisen varmuudelle, ettei ajatteleva ihminen epäilisi itseään satunnaiseksi tai satunnaisesti määritetyksi. Onhan niin, että jos minä olen kotona tässä, minä olen tullut määritetyksi ja rajatuksi juuri siinä olemassaolon kokonaisuudessa, jossa todella olen.

Tällainen itsensä tai asemansa ymmärtäminen tekee mahdolliseksi käsittää, miksi totuus on riippuvainen siitä, että jättää kaiken sellaisekseen. Kun minä olen kotonani tässä - mahdollisesti siis koko maailmassa, kaikkialla - kaikki muukin tulee ymmärretyksi sinä, minä se on kotonaan kaikkialla. Vain ihminen voi olla sillä tavalla vieras olemassaolossaan, että hän ei ymmärrä paikkaansa. Muu oleva ei voi olla tällä tavalla vieras, vaan se ilmaisee itsensä juuri sinä, mitä se on, ja siinä, missä se on. Ihminen voi vieraana ollessaan olla käsittämättä tätä, jos hän pyrkii itsensä ohessa määrittämään ja rajaamaan kaiken lähtien omasta vieraudestaan.

Heideggerilla näyttää olevan metafysiikka-luennoissaan (GM & EiM) myös tendenssi: hän ei ainoastaan lue sitä tilaa, jossa tämä vieraus vallitsee, hän myös pyrkii tuomaan esille sen kaipauksen, herättämään sen kaipauksen, jonka avulla ihminen pystyy käsittämään, että hän ei ole kotonaan tässä, vaan täysin eksyksissä. Se jokapäiväisyys, joka koko ajan kuljettaa ihmisen kauemmas siitä, missä hän on, on jollakin tavalla murrettava tai räjäytettävä, jotta kaipaus alkaisi itsestään kasvaa, kuten se tekee jokaisen ihmisen mielessä, kun hän näkee oman vieraautensa, vieraautensa perusteistaan.

On joka tapauksessa niin, että kaiken muun olemassaolo on jotain muuta kuin ihmisen itsensä. Ihminen on ottanut itsensä väärällä tavalla tässä olemisen kokonaisuudessa ikäänkuin hän olisi samalla tavalla kuin muukin ainoana erona se satunnainen tapa, jolla hän määrittelee itsensä esim. älylliseksi olennoiksi, Jumalan lapseksi tms.

Tämä itsensä ottamistapa on kuvattu parhaiten sanomalla, että ihminen ymmärtää, että koko ongelma olemisesta ei koske häntä, koska se on jotain yleisempää, kaikkea koskevaa ja siten kokonaan riippumatonta siitä tavasta, jolla hän itse itsensä määrittelee. Olemisongelma on ihmistä yleisempi. Sen siirtäminen transsendentaalifilosofiseksi kysymykseksi ei mitenkään helpota asiaa, päinvastoin, ihmisen olemassaolo alkaa yhtäkkiä näyttää epäolennaisimmalta filosofiselta kysymykseltä, koska se ei liity ihmisen keskeisiin piirteisiin. Ihminen ei näin näe, että ajallisuus, joka määrää hänen todellistumistaan niin monella eri tavalla, kuuluu hänen olemiseensa.

Kun tilanne on tämä ja ihminen menettää osallisuutensa olemisongelmaan, hänen välitön tajunsa peittää koko ajallisuuden kysymyksenkin. Olemiskysymyksen menettäminen tässä mielessä tekee ihmisen uneliaaksi ja pitkästyneeksi; näyttää nimittäin siltä, että kun tämä perusongelma tulee todeksi "minulle kuulumattomaksi", muutkaan perustaa koskevat kysymykset eivät voi olla aidosti mielenkiintoisia, vaan alkavat ne muistuttaa pelkkää peliä tai kielenkäytöstä syntyneitä nokkeluusoppia (jollaista metafysiikka ja sen vastustamminen usein on).

Heidegger käsittelee näitä teemoja myös "Sein und Zeit" -teoksessa, mutta vasta näissä metafysiikka-luennoissa olemista koskeva kysymys saa tämänlaisen, kokemuksellisuudesta johdatellun tematisoinnin.

Koska "Sein und Zeit" ja sen myötä muukin Heideggerin tuotanto on ihmisen olemisen ajallisuutta problematisoivaa, on aiheellista kysyä, onko tämä pitkästymisen ja koti-ikävän ongelma jotenkin uusi, juuri Heideggerin olemisen historiaan liittyvä tietty ajallinen kysymys. Tämän kysymyksen asettavat useimmat Heideggeria lukevat ja

Heidegger vastaa eri paikoissa tuotantoaan hieman eri tavoin.

Pitkästyminen joka tapauksessa edellyttää aivan tietynlaista vierautta ja aivan tietynlaista metafysiikkaa; kaipaus, joka näin syntyy, on varmastikin erilaista kuin se kaipaus, josta Platon puhuu filosofin kohdalla (Pidoissa ja Faidonissa). Klassisen filosofian kaipaus on kaipausta pois siitä, mikä näyttää välittömästi annetulta johonkin sellaiseen, josta ei voi olla kokemuksellista näkemystä, mutta kylläkin puhtaasti intellektuaalista käsitystä. Se on kaipausta sellaiseen, joka on meille varsinaisesti vierasta, ja tässä mielessä klassinen metafysiikka on aina "metafysiikkaa" siinä mielessä, missä Heidegger sitä pitää ajattelun vastakohtana. Näyttääkin siltä, että juuri klassisen metafysiikan perusotaksumat kokemuksellisen ja tiedollisen, subjektiivisen ja objektiivisen, tämän- ja tuonpuoleisen, konkreettisen ja transsendentaalisen eroista on tuottanut sen, mistä tämä perusvieraus on syntynyt. Kun ihminen on määritellyt ympäristönsä, hän on tehnyt saman itselleen sen kautta, että hän kuitenkin kokee itsensä suhteessa ympäristöönsä, ja näin hän on levittänyt esineitä koskevan, pelkkään arkipäiväiseen toimintaan liittyvän käytön ajatuksen myös heijastuksena itseensä.

Platon ei olisi ollut tässä mielessä vieras eikä pitkästynyt. Vasta teknologinen ajattelu, klassisen metafysiikan nykyinen vaihe, tekee mahdolliseksi sen vierauden, jota ajatteleva ihminen tuntee ja josta hän kokee, ettei ole kotonaan missään.

### **Teknologistuminen**

Heidegger uhraa paljon voimia selvittääkseen teknologistumisen merkitystä. Tämä on historiallisesti huomion-arvoinen asia. Siinä vaiheessa, jossa teknologistumisella ei vielä ollut kovinkaan suurta yleistä merkitystä, Heideggerin ajatukset osoittautuvat eräänlaiseksi ennustukseksi. Se todellisuus, jonka II Maailmansota konkreettisesti tuotti, on osoittanut, että länsimainen metafysiikka on onnistunut synnyttämään - vieraannutettuaan ihmisen omasta

olemisen tavastaan ja asetettuaan hänet muiden olioiden keskelle sattumanvaraiseksi olioksi - aivan yleisellä ja selvästi koettavallakin tasolla sellaisen teknologisen ajattelun, jota Heidegger pyrki kuvaamaan.

Teknologian tärkein piirre eivät ole koneet tai se, mitä koneet nyt tekevät ihmiselle - hyvää tai pahaa - vaan se ajattelutapa, joka on kaiken tämän takana. Juuri tämän vuoksi on mahdollista sanoa, että teknologinen ajattelu on länsimaisen metafysiikan nykyinen vaihe. Se syntyy ajatuksesta, jossa Luonto on tullut tulkituksi jonain sellaisena, jota voi kohdallisesti lähestyä matemaattisena alueena, ja jonka olemassaolon tapaa voidaan manipuloida käyttäen hyväksi kalkyyleja. Tämä perustuu kahdelle tärkeälle ajatukselle, jotka molemmat ovat tärkeä osa länsimaista metafysiikkaa: ensinnäkin, että Luonto on ihmiseen nähden objektiivinen, määrällisesti lähestyttävissä oleva raaka-aine, jonka päätehtävä on tulla hallituksi ja käytetyksi ihmisen hyväksi, ja toiseksi, että se väline, jolla tämä kaikki voidaan tehdä, on formaalinen ja sellaisenaan koetusta ja siinä mielessä Luonnon sisällöllisestä merkityksestä riippumaton.

Teknologisessa ajattelussa on konkreettisella tavalla tehty käsitettäväksi se metafysiikka, joka pitkään näytti olevan vain spekulatiivista pohdiskelua. Kun teknologinen ajattelu on nyt saavuttanut valtaideologian aseman, voidaan hyvin ajatella, että "tosiasia on oikeassa olemisen todiste", kääntääkseni päälaelleen vanhan huomautuksen ("the fact is not the proof of right"). Itseasiassa kaikki jokapäiväinen näyttää todistavan, että teknologiseen ajatteluun liittyvä tieteellisyyden periaate, joka on vain vähäisesti - ainakaan ideologisessa mielessä - muuttunut sitten Galilein ja Baconin, on osoittanut voimansa ja että sen nykyinen tulkinta "tieteellisenä realismina" on oikeaan osunut.

Heidegger kuitenkin kysyy, miksi tämä konseptio tieteestä on voinut tuottaa niin täydellisen vierauden ihmisen ja Luonnon välille, että ihminen on käsittänyt myös itsensä osaksi objektiivista silloin, kun ei ole aktuaalinen subjekti (juuri tämänhetkinen subjekti). Tällaisen käsityksen pitäisi

olla mahdoton, sillä tätä vieraantunutta metafysiikkaa lukuunottamatta mikään ei todista sen puolesta, että ihminen olisi sen enempää subjekti kuin objektikaan, vaan niissä hetkissä, joissa ihminen kokee oman olemassaolonsa ilman tämän metafysiikan painolastia ("rajakokemuksissa", siis sellaisissa, joissa ihminen on jollain tavalla riisuttu ja ulkona jokapäiväisestä), hän kyllä pystyy käsittämään sen, kuinka täydellisesti oleva on kokonainen ja hän sen osa. Vaikka tällaiseen "rajakokemukseen" ei kuulukaan oman olemisen tapansa käsittäminen, merkityksellisyyden ymmärtäminen, on tällainen kokemus kuitenkin muuta kuin metafysiikan vieraannuttama oleminen.

Nyt voidaan kysyä, millä tavalla pitkästyminen ja teknologinen ajattelu liittyvät toisiinsa. Heidegger vastaa kuvaamalla, kuinka juuri teknologinen ajattelu tuottaa sen pitkästymisen, vierauden kokemuksen, joka voi toimia lähtötilana vapautumisessa metafysiikan otteesta. Heideggerin esimerkit ovat selkeät: hän puhuu tavasta, jolla kukaan ei enää ole "kotonaan" missään, ei koe mitään "kotiseudukseen" sen jälkeen kun ihmisen elämänpiiri on abstrahoitunut liikkumisen, radion ja television myötä. Tämä elämänpiirin abstrahoituminen on toiminut samaan suuntaan kuin teknologistuminen, mutta koskettaa yksittäistä ihmistä enemmän kuin teknologia ideologiana. Tämä eksyksissä oleminen - kuten pitkästyminenkin - ovat tietenkin negatiivisia tuntemuksina, mutta Heideggerin kannalta niillä on oma arvonsa, koska ne paljastavat kokemuksellisesti, siis jokaiselle itselleen, persoonana, sen umpikujan, johon metafysiikka eli länsimainen ajattelu kokonaisuudessaan, on johtanut.

Tämä saattaisi olla ajattelun alku. Ja se olisi jotain uutta, sillä Heideggerin käsityksen mukaan "nykyaikainen ihminen on paossa ajattelua",

*Der heutige Mensch ist auf der Flucht vor dem Denken.*  
(G, 12)

## Realismin uusi sisältö

Jos nyt palaamme lähtökohtaamme, länsimaiseen filosofiaan peiton filosofiana, huomamme edellisen

perusteella ja sen perusteella, mitä muuten tiedämme Heideggeristä, että hänen yrityksensä oli löytää todellinen realistinen lähtökohta, jossa ei ainoastaan tyydytä konstruoimaan tarpeeksi läpinäkyviä ja konkreettisia teorioita ilmiöiden selittämiseksi tieteellisessä mielessä, vaan jossa kysytään suoraan niitä perusoletuksia, joille ajatus läpinäkyvien teorioiden muodostamisesta saattaisi perustua. On olennaisen keskeistä huomata, että Heideggerin pääteos *Sein und Zeit*, jota yleisesti pidetään esoteerisenä eksistentialismin raamattuna, jota kukaan itseään kunnioittava filosofian ammattilainen ei lue (kuten Heidegger hauskaasti sanoo: kukaan tekninen filosofi), että tämä teos ilmoittaa alkupuolellaan pyrkimyksenään tarkastella niitä kysymyksiä, jotka toimivat tieteiden perustana (*Grundlegung der Wissenschaften*, SZ 10). Tämä, jos mikä, on sitä ongelma-aluetta, jota tieteen *filosofia* tutkii: yritystä perustaa ne asetukset, jotka tieteenharjoittaja ottaa annettuina. Heideggerin käsityksen mukaan se, mikä on koko ajan läsnä ja valmiina, on suurin este varsinaisten ongelmien ymmärtämiselle. Tämä "Vorhandenheit" on jokapäiväisyyden anti tieteelle (ja filosofialle) ja se pystyy tekemään tieteen harjoittamisesta triviaalia länsimaisen metafysiikan jatkoa vailla mitään sellaista, minkä perusteella tiede voisi esittää alkeellisintakaan realismin vaatimusta. Heideggerin hyvin maltillisessa tieteenharjoittajia koskevassa kritiikissä tulee esille ajatus, että se pitkästyminen, jonka ihminen voi kokemuksellisesti saavuttaa, ja oivaltaa siinä eräitä perustotuuksia, ei näytä koskaan tavoittavan sitä alustaa, jolta tieteenharjoittaja lähtee. Kun ihminen voi elämässään kokea peiton painon, on tieteen harjoittajalla aina niin voimakkaana tietty lähtökohta, että hän ei ole kykenevä "pitkästymään" sen kanssa. Tässä mielessä filosofilla, jolla kyllä pitäisi olla aikaa pitkästymiseenkin, on paremmat mahdollisuudet käsittää, missä kohdassa tieteen perustaa koskeva ongelma on.

Jacques Derrida on saanut päävaikutteensa Heideggerilta ja jatkanut nerokkaalla tavalla Heideggerin ajatusta tieteiden perustan uudelleen rakentamisesta, joka tietenkin edellyttää vanhan purkamista, jotta tulisi ilmi, miksi uutta on rakennettava. Nykyisestä rakenteesta ei näy, kuinka

mätä se on, koska sitä pitää yllä koko länsimainen metafysiikka. Heidegger ei ehdota suoranaista purkutyötä, mutta kylläkin *sen* esille ottamista, *millä tavalla* tieteen perimmäisin oletus on rakentunut: oletus, jonka mukaan on olemassa olioita, joilla on jonkinlainen olemassaolo ja joita voidaan käsitellä tällaisina erillisinä olioina valitussa kontekstissa. Derridan tapa harjoittaa purkutyötä silti havainnollistaa Heideggerin ajatuksen radikaalisuutta: mikään, mikä on oletettuna tieteiden perustoissa, ei sellaisenaan päde. Se, mikä on "vorhanden", on vain peittoa, jokapäiväisyyttä, tottumusta, eikä sille voi rakentaa mitään sellaista, mikä esittää yleispätevän tai "realismin" vaatimuksen.

Ajatus, että ihminen luonnostaan ymmärtää oman todellisuussuhteensa epäsuoruuden, on ehkä vähemmän ilmeinen kuin mitä Heidegger korostaa. Vieraus ja pitkästyneisyys ovat kyllä psykologisesti tuttuja kokemuksen sisältöjä, mutta on toinen asia, missä määrin ne myös paljastavat ihmiselle itselleen ihmisen olemistapaa. Kuitenkin, ne molemmat havainnollistavat sitä eroa, joka on yksilön todellisuussuhteen ja tieteiden todellisuussuhteen välillä. Yksilön *asema* todellisuudessa on suora, koska hän on olevan keskellä, maailmassa; hänen *suhteensa* olevaan on epäsuora, koska se, mitä on kulttuurisesti läsnä, "vorhanden", hämärtää hänen kykyään kokea ilmeinen välittömyys.

Heidegger esittää saman ajatuksen kuin Husserlkin: tieteen perinne on sumentanut kyvyn nähdä muulla tavoin kuin "tieteellisellä tavalla". Tieteen perinne on myös luonut tilanteen, jossa erilaiset, uudet ja vaihtoehtoiset tarkastelutavat voivat tulla hyväksytyiksi vain, mikäli ne jollain tavalla sopivat tieteellisen perinteen tarjoamaan metafysiikkaan. Huolimatta lukuisista uusista tieteenfilosofioista tilanne on säilynyt ennallaan: keskustelu tieteen filosofisista kysymyksistä on koskettanut vain harvoin perustus-ongelmaa, eikä koskaan kysymystä tieteellisen tarkastelukulman kontekstista, siitä, missä määrin tieteellisessä toiminnassa ja teoriain luomisessa voidaan ottaa huomioon kaikki-perspektiivi, siis se, että todellisuus itsessään ei ole lohkotettu tieteen tavoin eikä



näin ollen myöskään tarkasteltavissa merkityksellisellä tavalla lohkoina. Toinen, lähinnä Husserlin kritiikissä esille tullut asia on matemaattisten menetelmien ja teorioiden epäkohdallisuus; tällaiset menetelmät ja teoriat käsittävät todellisuutta vain idealisaatioina ja kun tällainen idealisaatio liitetään olevan lohottamiseen, ei ole mitään erityistä syytä puhua olevaa tai todellisuutta koskevasta tietämisestä.

Derridan Heideggerilta saamat ajatukset koskevat peiton purkamista tai poistamista. Päämääränä olisi tällöin totuuden paljastaminen siinä muodossa, jossa se on, kun oleva jätetään silleen. Tämä lähtökohta ei kuitenkaan toimi tieteellisessä toiminnassa, koska se ei sovi yhteen edellä mainittujen tiedettä käytännössä koskevien periaatteiden kanssa. Näyttääkin siltä, että länsimainen tieteellinen perinne, tämä outo metafysiikka, ei voi millään uudelleen asennoitumisellakaan saavuttaa sitä tilaa, jossa olisi mahdollista sanoa, että tieteellinen toiminta on pitkästynyttä ja saattaa sitä kautta vapautua omasta peitostaan.

Kuitenkin on niin, että juuri tieteellisen toiminnan pitkästyminen voisi taata tieteelliselle toiminnalle sen, mitä sen kohdalla iskulauseen tavoin on toivottukin: uudenlaisen realismin. Tässä tätä monimerkityksistä sanaa käytetään sen mahdollisimman tarkassa merkityksessä: Heidegger nimittäin esittää, että tieteellä tulisi olla se suhde olevaan, josta Parmenides sanoo "vain oleva on, se on ilmeisyyden tie, koska se johtaa totuuteen". Tämä olisi uudenlaisen "realismin" sisältö, mutta sen saavuttaminen edellyttäisi tieteellisen toiminnan pitkästymistä. Kysymys kuuluukin, onko mahdollista, että kollektiivinen toiminta, joka perustaa jokapäiväiseen läsnä olevaan itsestäänselvyyteen, voisi pitkästyä. Vastaus on tietenkin "ei", koska tällainen toiminta on samanlaista kuin peiton filosofia: se elättää itseään.

### Ihminen ja todellisuus

Ainoa jatkokysymys tämän esitelmän kohdalla voi koskettaa ihmistä yksilönä, ilman tieteen asettamuksia. Jos

pitää paikkansa se, mitä Husserl esitti galileisen tieteen kritiikissään (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*) ja jos pitää paikkansa se, mitä Heidegger esittää erosta yksilön todellisuussuhteen ja tieteiden todellisuussuhteen välillä, on selvää, että kysymys "realismista", edelleen sanan varsinaisessa merkityksessä, voi koskea vain yksilöä. Tämä tarkoittaa, että tieteellisellä tiedolla ja sen perustana olevalla metafysiikalla ei ole mitään aitoa merkitystä yksilön todellisuussuhteessa. Suhde voi olla vain välillinen ja ilmeisesti vain todellisuussuhdetta hämärtävä. Esimerkit teknologisen ajattelun seurauksista on tarkoitettu kuvaamaan tätä.

Heideggerin huomautukset "nihilismistä" kuvastavat hyvin mainittua eroa. Ihminen on tieteellisen toimintansa perustana olevan metafysiikan avulla irroittanut itsensä olevasta, joka on hänen paikkansa, mutta joka myös ulottuu hänen tuolle puolelleen (transsendoi hänet). Tällä tavalla ihminen on tehnyt itsestään ja omasta olevan segmentoinnistaan yleispätevän mitan (erityisen hurmioituneena matemaattisiin teorioihin) ja näin synnyttänyt arvottoman tilan (nihilismin), koska kaiken mitta on vain ihmisessä, joka ei kuitenkaan voi olla kaikki.

Heideggerin vastaus tähän tilanteeseen on, että vain jättämällä silleen voi oleva paljastua ihmiselle sellaisena ja siinä mittakaavassa, joka on oikea. Tämä vastaa alussa mainittua totuuden käsitystä. Ajatus silleen jättämisestä pyrkii havainnollistamaan jakoa kahdenlaiseen ajatteluun, *laskevaan ja mieltä etsivään*

*das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken,* (G,13).

Kun tieteellinen ajattelu, myös filosofiassa, on suurimmaksi osaksi muuttunut laskevaksi ajatteluksi

*...die im Atomzeitalter anrollende Revolution der Technik den Menschen auf eine Weise fesseln, behexen, blenden und verblenden könnte, dass eines Tages das rechnende Denken als das einzige in Geltung und Übung bliebe.* (G,25),

voidaan olettaa, että mieltä etsivä uudelleen pohtiminen voi tulla esille ainoastaan yksilön sellaisessa ajattelussa,

jota ei ole etukäteen määrätty vain tietyin tavoin pätevyytensä saavaksi.

Tällaisella ajattelulla on yksilön kannalta tärkeä merkitys: se ainoana voi paljastaa sen todellisuussuhteen, joka voi toimia perustana ihmisen toiminnalle. Tämä on siis aitoa perustan etsimistä

*das Suchen nach dem Grund.*

Heidegger ilmaisee tällaisen ajattelun ilmenevän kahden piirteen kautta, joista toinen on *olevan silleen jättäminen*

*die Gelassenheit zu den Dingen*, (G,23)

ja toinen on *avoimuus salaisuudelle*

*die Offenheit für das Geheimnis*, (G, 24).

Nämä molemmat kuulostavat teknisen filosofin korvassa runollisilta ilmauksilta vailla kovin selkeää merkitystä, mutta niillä on kuitenkin selvä suuntansa.

Heidegger toteaa, että on yhdentekevää, vastaako nykyaikainen ihminen tekniikan luomalle lähes käsittämättömälle ja arvoiltaan täysin hallitsemattomalle todellisuudelle "kyllä" vai "ei"; olennaista on, että se muutos, joka teknologisen metafysiikan myötä on tapahtunut, on tehnyt mahdolliseksi käsittää lopputulosta. Ihminen ei ymmärrä teknisen maailman mieltä

*Der Sinn der technischen Welt verbirgt sich*, (G,24).

Se on koko ajan tässä, meidän edessämme, mutta sellaisena, joka ei avaudu. Se on systemaattisen peiton maailma. Se on ihmiselle salaisuus, jonka hän - eräällä tavalla - on itse luonut.

Kun ihminen on avoin tälle salaisuudelle ja samalla jättää olevan silleen, hänelle paljastuu, mistä pitkästyminen syntyy. Se syntyy siitä, että ihminen hylkää olennaisimman oman piirteensä, sen karakteristiikan, jonka kautta *ainoastaan* hän pystyy, kaiken muun olevan sumussa, erottamaan itsensä joksikin muuksi kuin mitä kaikki muu on: pohdiskelevan, mieltä etsivän ajattelunsa. Sillä ainoastaan tämä erottaa ihmisen muusta olevasta sillä selkeydellä, joka saa ihmisen vakuuttumaan.

On tietenkin turha väittää mitään laskevan ajattelun tuhoisuudesta; se on vallitseva, oikea ajattelutapa ja se, mikä on hyväksytty tieteelliseksi. Kun siinä ei pystytä vastaamaan kysymyksiin, jotka syntyvät jokaisen ihmisen mielessä ennemmin tai myöhemmin - esimerkiksi arvoja ja oikeaa elämää, ihmisen asemaa luonnon kokonaisuudessa ja kuolemaa koskeviin kysymyksiin - nämä kysymykset näyttävät siirtyvän "epäolennaisuuksiin". Tällä sanalla voisi kuvata jokaista sellaista ongelmaa, joka edellyttää olioiden silleen jättämistä ja keskittymistä siihen salaisuuteen, joka on koko ajan edessämme.

Ihmisen toimeliaisuuden kääntäminen ajattelemiseksi voi paljastaa hänen todellisuussuhteensa, sen yksinkertaisen, mutta meidän ajattelumme tottumuksille käsittämättömäksi kasvaneen seikan, että ihminen on maailmassa muiden olioiden keskellä, mutta olemassaolonsa merkitystä kysyvänä. Ei subjektina, ei objektina, ei itseensä eikä muihin nähden, vaan eräänlaisena rajapintana, joka on avoin kaikelle muulle, mitä oleva sisältää. Tämä avoimuus ei voi tarkoittaa omaksi ottamista tai valloittamista, koska oleva kokonaisuutena jatkuu ihmisen tuolle puolen, mutta se voi tarkoittaa kykyä *ottaa mukaan* oman maailman osaksi, siis, ymmärtämistä tämän sanan syvällisimmässä merkityksessä.

**HEIDEGGERIN ALKUPERÄINEN ETIIKKA**  
 ERÄS MAHDOLLINEN TULKINTA SIITÄ,  
 MISTÄ *SEIN UND ZEIT* ON

---

Heideggerin varhaisen pääteoksen *SEIN UND ZEIT* aiheuttama hämmästyks ja innostus johtui suurelta osalta teoksen sisältämästä aikalaiskriitikistä, jota on mahdotonta olla näkemättä ontologisen analyysin takaa: jokainen lukija 1920-luvun lopulla kiinnitti huomionsa siihen, kuinka filosofi puhui arkipäiväisyydestä, epävarsinaisuudesta ja paosta. Aika oli omiaan kiinnittämään huomion juuri tällaisiin asioihin: Eurooppa oli kokenut yllättävän nopean selviytymisen suuresta sodasta, joka oli katkaissut siteet aikaisempaan elämään. Teoksen muiden, lähinnä filosofisten ongelmien, oli tultava hitaammin esille. Itse asiassa kesti useampi vuosikymmen, ennenkuin olemista ja olemisen toteutumista koskevat tarkastelut otettiin tarkemman katseen alle.

Nyt on taas kiertänyt yksi periodi umpeen ja Heidegger saa jälleen aikaan kuohuntaa eettisessä mielessä: *SEIN UND ZEIT* on kulunut monen sellaisen kädessä, joka on etsinyt teoksesta todisteita filosofin ylimielisyydestä ja totalitaarisesta luonteenlaadusta. Ilmeisesti jokainen tärkeä teos saa tällaisenkin lukutavan: tulla luetuksi kuin Pirulta Raamattu. Etsivä löytää, se on jo nähty, kun vuodesta 1988 meluisin ja huonoimmin dokumentoitu Heidegger-tutkimus on ollut paralleelien vetämistä natsipropagandan ja *SEIN UND ZEIT*in välille. Tutkijat ovat olleet yleensä yhteiskuntatieteilijöitä, joita eivät ole niinkään kiinnostaneet ajatukset kuin *all those corny details*, joita voi löytää arkistojen kätköistä, ja jotka historialliset tosiasiat saman tien *todistavat* heidän äkkipikaiset tulkintansa *SEIN UND ZEIT*in teemoista.

Tässä yhteydessä on esiintynyt monia, jotka ovat jopa ilman natsisyytöksiäkin päätyneet esittämään SEIN UND ZEITin vaarallisena teoksena pelkästään tulkitsemalla teoksen teemoja tavoilla, jotka eivät saa mitään tukea tekstistä, mutta jotka tavat saavat suurta vastakaikua jo valmistetun yleisön puolelta. Tähän jälkimmäiseen joukkoon kuuluu suuri määrä naistutkijoita, joille Heidegger on osoittautunut perimmäiseksi olemisen sovinistiksi.<sup>1</sup> Koska Heidegger puhuu olemisesta ja olemisen toteutumisesta, on hänen filosofiansa myös haluttu nähdä tyypillisenä miesfilosofiana, jossa on yliabstrahoituja ja epäkonkreettisia piirteitä, jotka pyrkivät sukupuolettomaksi naamioituneeseen sovinistiseen valtaan.

Mutta jotain erityistä tässä teoksessa on, koska se pystyy edelleen nousemaan laajasti luetuksi tekstiksi ja saamaan nyt jopa angloamerikkalais-pohjoismaisessa keskustelussakin sijansa muiden "kontinenttaalistien" ajattelijoiden rinnalla. Heideggerin esittämä aikalaismkritiikki tuntuu yhtä purevalta kuin 1920-luvulla ja teoksen ontologinen anti näyttää sopivan nyt paremmin kuin aikaisemmin myös tieteen, teknologian ja ekologian kritiikkiin.

Tieteen, teknologian ja ekologian liitosta on ollut seurauksena, että etiikka on saamassa kokonaan uudenlaisen sijan keskusteluissamme. Enää etiikka ei ole irrallinen aihe vaan näyttää liittyvän näihin teoreettisiin kysymyksiin. Mutta tämäkään ei ole ongelmatonta, sillä käsitykset etiikasta ovat varsin kivettyneitä: me uskomme joko

Mitä kaavaus antaa etiikan kuvaukselle?

Kun ihmisen täällä oloa tarkastellaan kaavauksena, jossa kokonaisuus muodostuu ajassa syntymän ja kuoleman

---

<sup>1</sup> Esimerkkejä voisi antaa lukuisia, mutta annan vain järkyttävimmän ja suuntaa-antavan, sillä esimerkki on vuodelta 1968; tähän on usein viittauksia mainitsemani tyypisissä kirjoituksissa, joten tämä esimerkki olkoon muiden isoäiti. Koska teemani on teoksen eettinen tulkinta, olkoon tämä esimerkki Renée Weberin artikkeli "A critique of Heidegger's concept of solitude" *The New Scholasticism*in Heidegger-numerossa (XLII, syksy 1968, ss. 537-561). Weber käy läpi Heideggerin eettiset käsitykset ja tekstilainauksista huolimatta esittää kaikki tulkinnat vastoin tekstiä.

välissä ja jossa tärkeimpinä rakennetekijöinä ovat olemis-perustasta paljastuvat välttämättömyydet, tulevat esille seuraavat piirteet<sup>1</sup>:

1) ihmisen elämä on riippuvainen olemisen kokonaisuudesta ja sen paljastumisesta;

2) tämä paljastuminen voi olla joko pakotonta ja ihmisen tarpeista riippumatonta *tai* se voi olla paljastamista, jolloin se on pakotettua ja ihmisen tarpeiden määräämää;

3) ihminen tuntee huolta perustastaan, sen pysyvyydestä ja omasta käsityksestään siitä, ja tämä saa hänet etsimään tietoa;

4) ihminen voi ymmärtää täällä olonsa suhteessa kuolemaansa, jolloin hän voi toteutua oman olemassaolonsa kautta (*Existenz*), olla oma olemisensa, *tai* hän voi olemuksellistaa tai välineellistää täällä olonsa, jolloin hän on ennemminkin esine ja toteuttaa pelkkää olemista (*existentia*).<sup>2</sup>

Nämä neljä kohtaa pyrkivät kuvaamaan ne olemisesta paljastuvat mahdollisuudet, joissa eettinen kuvaus voidaan tehdä.

### Ihmisenä olemisen perusta ja etiikka

Ihminen on osa kokonaisuutta ja ihminen on maailmassa, joka on sekä hänen olemisensa perusta että ympäristö. Ihmisen olemassolo ja eläminen ovat siten johdettavissa laajemmasta yhteydestä, joka vasta voi antaa niille merkityksen. Samoin ne ovat ymmärrettävissä vain tätä perustaa vasten. Tässä mielessä Heideggerin olemisen analyysistä johdettu etiikka on *alkuperäistä etiikkaa*; tässä ilmauksessa sana "alkuperäinen" viittaa ihmisenä olemisen alkuperään ja koko ilmaus tarkoittaa etiikkaa, joka saa sisältönsä ihmisen alkuperän mukaan.<sup>3</sup> Näin ei voida puhua etiikasta samassa mielessä kuin eettisissä konstruktioissa ja episteemisissä etiikoissa. Tällainen alkuperäinen etiikka on mitä suurimmassa määrin "ensimmäistä filosofiaa", koska se saa kaikki määrityksensä ennen filosofiaa: se asettaa

<sup>1</sup> *Sein und Zeit*, §44.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, 42.

<sup>3</sup> "Brief über den Humanismus". *Wegmarken*. 353.

ihmisen olemisen tietyllä tavalla ja vasta tästä ihminen voi päätyä filosofoimaan.

Alkuperäisessä etiikassa ihmisenä olemisen perusta, oleminen, paljastaa välttämättömyydet: olemisella on oma dynamiikkansa, jonka mukaisesti myös oliot, ihminen muiden muassa, paljastavat sitä, mikä on todellista. Tähän ei liity minkäänlaista normatiivisuutta. Ei voida ajatella, että oleminen antaisi määräyksiä olioille tai velvoittaisi ihmistä toimimaan tavalla tai toisella; oleminen ei ole olio, esimerkiksi lainlaatija tai jumala. Tämä on erityisen vaikea asia ymmärtää kulttuurissa, jossa perinne pakottaa ymmärtämään kaikki esille tulevat asiat esineinä; meillehän arvot, muodot, ihmiset, huonekalut, teoriat, puut ja kaikki muukin on ratkaisevalla tavalla esinemuotoista, Aristototeleen metafysiikan suuresta väärinkäsittämisestä kumpuavaa reifiointia. Tämä ei silti tarkoita, etteikö olemiseen sisältyisi käsitettäviä välttämättömyyksiä, jotka vaikuttavat kaikissa olioissa ja erityisesti tavassa, jolla ne paljastavat olemista. William Richardson sanoo tästä<sup>1</sup>:

*Heidegger väittää ainoastaan, että on olemassa olemisen laki, joka on ennen logiikan (ja myös ennen etiikan) lakeja. Tämä laki vihjaa ihmiselle järjestyksen perikuvasta, josta on mahdollista tarpeen mukaan muokata ihmisen ajattelun ja toiminnan lait.*

Tämän perusteella on ymmärrettävää, että olemisen suppea ja luokitteleva ymmärtäminen on aikojen kuluessa peittänyt alleen sen rikkauden, jota oleminen on.<sup>2</sup> Välttämättömyydet, joita oleminen antaa, eivät ole normeja tai käskyjä ihmiselle tai muillekaan olioille. Olemiseen sisältyvä pitämisen välttämättömyys ei ole normi. Mutta on yhtä ilmeistä, että koska eläminen kuuluu olemiseen, eläminen kuulee sen, mitä oleminen sisältää.

---

<sup>1</sup> Tämän hän tekee kirjassaan, joka ei kaikin kohdin ole omiaan valaisemaan Heideggerin ajatuksia, mutta jossa on harvinaista yritystä saattaa Heideggerin kryptinen ajatuskulku kokonaiseksi. Ks. Richardson, Heidegger: *Through phenomenology to thought*. 549.

<sup>2</sup> Niinpä ei nykyinen ajatus olemisesta riitäkään nimeämään kaikkea sitä, mikä on. Näin sanoo Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. 155.



## Paljastumisen pakko

Oleminen pyrkii paljastamaan itsensä. Tämä oletus liittyy länsimaisen ajattelun lähtökohtiin ja - vaikka useat ajattelijat ovat olettaneet, että oleminen pyrkii myös kätkeytymään<sup>1</sup> - oletus paljastumisen pyrkimyksestä on aina ollut ensisijainen. Paljastuminen ja kätkeytyminen ovat tietenkin saman asian kaksi puolta, ja molemmat näistä kuuluvat tapaan, jolla oleminen toteutuu. Jo se, että oleminen on purkautunut olioiksi, kertoo tästä. Me emme ole myöskään koskaan tottuneet ihmettelemään liaksi, miksi kaikki todellistuu ajassa eikä kerralla. Heidegger näyttää pitävän selvänä, että kaikki se, mikä on, on paljastamassa omalla tavallaan olemista. Olioissa olemisen välttämättömyys tulee esille: ne ovat aina enemmän kuin mitä itsessään ovat, koska ne ovat osallisina olemisessa ja kertovat tästä.

Myös etiikka voi olla osa tätä paljastamista, mikäli se tuo esille alkuperänsä.

Mutta paljastaminen voi tapahtua myös toisella tavalla. Tämä tapa kuuluu myös olemisen kätkeytymisen ja paljastumispyrkimyksen leikkiin (*Spiel*).<sup>2</sup>

Mikäli ihminen unohtaa perustansa, hänen taipumuksenaan on tarkastella mailmaa erillisenä, itseään vastaan asetettuna kohteena (esineenä), jolloin ajatus perustan samuudesta on jo unohdettu. Tällöin huomio on niissä tavoissa, joilla ihminen pyrkii kulloistenkin tarpeittensa mukaan paljastamaan jotain siitä, mikä on. Näin joudutaan ajattelemaan, että olemisenkin on olio, ja tätä oliota lähestytään samalla tavalla kuin välineitä ja esineitä, jotka ihminen on määritellyt tarpeitaan varten. Tällaista lähestymistä Heidegger kutsuu "tekniikaksi" ja sen ympärille hän (ja seuraajat) ovat luoneet teknologisen periaatteen tarkastelun, joka pyrkii paljastamaan tavan, jolla tekniikka on johtanut ihmisen harhaan niin olemisen kuin elämisenkin ymmärtämisessä.

---

<sup>1</sup> Esimerkiksi Herakleitos; ks. frg. B123.

<sup>2</sup> Ks. tähän esimerkiksi John D. Caputon artikkeli "Being, Ground and Play in Heidegger".

Käytännössä teknologinen periaate saa ihmisen usko-  
maan, että hän on itse asiassa jonkinlainen luonnon herra,  
jonka tarpeet, intressit ja kyvyt saavat esille kaikkeudesta  
sen, mikä siinä on olennaista ja totta. Tämä on tullut esille  
ihmisen rationaalisuuden korostamisen vääristymissä,  
joissa ihmisen omat konstruktiot ovat ottaneet olemisen  
paikan, asettuneet sen tilalle, mikä on, ja näin johtaneet  
olemisen järjestelmälliseen peittämiseen. Tämä saa  
ilmauksensa erityisesti tieteessä, joka noudattaa omalakisista  
rationaalisuuden periaatetta, jossa todellisuus on kutistettu  
irrallisten esineiden maailmaksi ja jossa ei ole ihmisen  
lisäksi mitään mitan antajaa; seuraukset ovat olleet  
pöyristyttävät, kuten ydinvoiman, kemiallisen  
saastuttamisen ja biologisen manipuloinnin kohdalla  
voidaan nähdä, puhumattakaan tämän periaatteen  
seurauksista ihmiskäsityksessä, jossa behavioristisen  
mekaniikan lisäksi toinen toistaan uskomattomammat  
manipulaatiotekniikat rehottavat ilman, että kukaan edes  
kavahtaisi.

Teknologisen periaatteen kautta paljastaminen on tullut  
mitä suurimmassa määrin eettiseksi kysymykseksi.

### Huoli ja sen ilmentymät

Paljastamiseen liittyy ihmisen huoli alkuperästään.<sup>1</sup> Kos-  
ka ihmisellä on koko ajan ainakin kehollinen (ontinen) koke-  
mus siitä, että hän on samaa kuin muu maailma, hänessä on  
huoli tästä omasta perustastaan. Huoli saa aikaan, että  
ihminen on kiinnostunut maailmasta, luonnosta, olemisesta  
ja pyrkii kaikin keinoin selvittämään omaan perustaansa  
liittyvän arvoituksen. Tästä on lukuisia esimerkkejä, joista  
uskonnot, mysteerit ja riitit ovat eräs varhaisimmista ja  
myöhäisimmistä, tiede uusin ja ekologinen asenne meille nyt  
tutuin tapa saada haltuun alkuperä. Kaikki nämä tavat,

---

<sup>1</sup> Sein und Zeit, §§39-45.

mutta erityisesti pitkälle kehittyneet tietämisen tekniikat, ovat pyrkimystä paljastaa perustaamme.

Jokainen tällainen paljastamisen tapa myös paljastaa olemista. Mutta yhtä selvää on myös, että paljastamisen tekniikat *kehittyessään* muuttuvat helposti ja tarkoittamatta itsetarkoituksiksi ja alkavat peittää perustaamme. Tällöin ne eivät enää voi toimia alkuperäisessä tarkoituksessaan, mutta edelleen ne kumpuavat huolestamme, jota tunnemme alkuperäämme kohtaan. Huoli saa kokonaisuutena merkityksen, joka samalla pyrkii paljastamaan alkuperäämme ja tässä pyrkimyksessään peittää sen. Tekniikat voivat muuttua ajatustavaksi, jolloin ne eivät ole enää keinoja vaan ihmisen luomuksia, jotka toteuttavat omaa periaatettaan, eivät enää olemisen kohtalon periaatetta: niistä on syntynyt teknologinen periaate, jonka sisältö on vaara ihmisen huolelle.

Tämä sisältö on ihmisen ero maailmasta.

Elämisestä on tullut - niin ihminen uskoo - irrallinen, maailmaa tutkiva ja maailmaa hallitseva. Perusta on lopullisesti ymmärretty olevana, kohteena, joka on valloitettava ja joka on hallittava.

Teknologinen periaate saa aikaan, ettei ole enää ajatusta ihmisen perustasta. Ihminen saa nyt tehdä itselleen oman perustansa. Mutta samalla on menetetty mahdollisuus käsittää, *missä* ihminen on, ja näin millään ihmisen omallakaan konstruktiolla ei ole merkitysyhteyttä: kaikki on relatiivista kulloiseenkin määrittelyyn nähden. Todellisuus on riippuvainen teoriasta. Mitään perustaa yleiselle tai yleispätevälle ei ole, joten huolen edellyttämä perustan suojeleminen on mahdotonta: ihminen voi kokeilla omia konstruktiivisia käsityksiään luonnosta, maailmasta miten mieli, ilman, että näitä kokeiluja tai konstruktioita voisi asettaa mihinkään järjestykseen kohdallisuutensa tai eettisen sattuvuutensa takia.

Huoli edellyttää alkuperäisesti, ettei ihminen tee mitään sellaista, mikä voisi järkyttää hänen perustaansa. Näin suhde luontoon, jona me olemisen kokemuksellisesti tapaamme, on ymmärretty sellaisena kuin tämä suhde esiintyy esimerkiksi mysteereissä, joissa ihminen pyrkii palauttamaan sopusoinnun luonnon kanssa sen jälkeen, kun hän on ottanut luonnolta jotain, sadon tai riistaa, jumalat

tai elämän. Niin kauan, kun ihmisen tekniikat eivät pääse kehittymään irrallaan tästä luontosuhteesta, ei ole pelkoa, että tämä suhde pääsisi pois tasapainosta; ihmisen kehollinen maailmassa oleminen tuo joka hetki tiedettäväksi, missä kohdassa ihminen yrittää ylittää perustansa ja näin ihmisellä on mahdollisuus myös ymmärtää tämä ajattelun tasolla.

Mutta siinä vaiheessa, kun tekniikat alkavat irtaantua luontosuhteesta, kun ihminen alkaa johtaa teoreettisesta päättelystään uutta teoriaa ilman, että tämä syntyisi kehollisesta maailmassa olemisesta, siis kokemuksesta, silloin alkaa syntyä tekniikan toinen puoli, teknologinen ajatustapa. Tämä ei edellytä nykyaikaista teknologiaa vaan on tämä tapahtunut monesti varhaisemminkin historian aikana. Esimerkiksi doorilaiset kansat toivat Kreikkaan noin 1500 eaa. vuohenhoidon ja saivat lyhyessä ajassa tuhotuksi metsäisen ja rehevän niemimaan niin, että se edelleen kärsii vaikeasta eroosiosta, jota ei voi korjata millään tunnetulla tavalla. Tätä ennen mysteerit pitivät huolen siitä, ettei ihminen voinut tehdä mitään tämänsuuntaista. Nyt me tuomme Auringon sisälle kuuluvan ydinreaktion asutuskeskuksen vierelle ja seurauksia on ollut monenlaisia, joskin kaikki tuhoisia tavalla tai toisella.

Länsimaista tiedettä voidaan pitää huolen eräänä ilmentymänä: tieteessä on pyritty löytämään luonnon olemistapa, joka on ymmärretty toimintana, päämääränä ymmärtää ja käyttää luonnon omia periaatteita. Tämä on kuitenkin irtaantunut kehollisesta maailmassa olemisesta silloin, kun tiede kokemuksen sijaan alkoikin perustua kokemuksesta riippumattomille idealisoiduille "kokemuksille" eli ajatuskokeille, joiden muotoilut tulivat olemaan matemaattisia ja tilastollisia.<sup>1</sup> Tässä idealisaatiossa tekniikkamme alkoi jatkaa omaa elämäänsä luonnosta riippumatta ja muuttui teknologiaksi.

Tämä ei vaikuttanut ainoastaan luontosuhteen häiriintymisenä vaan myös ihmiskäsityksen häiriintymisenä: ihminen päätteli, että häntä eivät enää sido ne välttämättömyydet, jotka luonnossa tulevat esille, siis

---

<sup>1</sup> Katso tähän esim. Varto, *Fenomenologinen tieteen kritiikki*, IIjss.

olemisen välttämättömyydet. Näin ihminen päätyi ajattelemaan, että jokainen ihminen on yksilö ja subjekti, jolla on valta ajatuksella asettaa kaikki se, mikä on. Tämä ilmeni monin tavoin: yksilöt asettuivat toistensa yläpuolelle, luonnon yläpuolelle ja päättelivät, että mitään tämän asettamisen ulkopuolista ei ole, siis ei ole jumalaa, ei olemista, ei mitään transsendenttia. Jokainen tuottaa itse oman maailmansa, representaationa, kuvittelukykynsä avulla. Näin myös ajatukset ihmisten keskinäisestä arvosta ja velvollisuuksista katosivat. Tämän vaikutus ihmiskäsitykseen on ollut järkyttävä, sillä näin on päädytty käyttämään myös ihmiseen samaa teknologista periaatetta, jolla luontosuhde romutettiin. Tämä on vaikuttanut sekä ihmisten väliseen tilanteeseen että ihmisen käsitykseen itsestään.

### Kenen Tahansa ideaali

Tuloksena tästä on ollut, että ajatus ihmisestä, joka perustassaan ollen pyrkii varsinaistumaan, on kadonnut. Koska mitään perustaa ei enää oleteta, ajatellaan, että ihminen todellistuu miten mieli. Mitään ihmistä enemmän ei ole, joten mitään yleistä, johon nähden ihmisen todellistuminen tapahtuisi, ei myöskään voi olettaa. Uskonnollisessa kielessä tämä tarkoitti, että jumala on kuollut. Etiikassa tämä on tarkoittanut, että ei ole olemassa mitään, mikä määräisi, mitä ihminen on. Koska ontologiset välttämättömyydet on nyt kadotettu nykyaikaisen metafysiikan eli teknologisen periaatteen rakennelmiin, ei ole enää myöskään käsitystä siitä, että ihmisenä olemisen ominaislaatu, eläminen kaavauksena tulevaan, itsessään sisältäisi sen, mitä ihminen varsinaisesti on, siis varsinaisuuden sisällön.

Tästä on seurauksena, että ihmisenä oleminen on välttämättömästi mitä suurimmassa määrin epävarsinainen.

Epävarsinaisuus tulee ilmi monella eri tavalla, mutta etiikan kannalta se paljastuu selvimmin pyrkimyksessä

luoda "tavallisen ihmisen ideaali". Aikaisempina aikoina on korostettu myös ei-filosofisissa ihmiskäsityksissä, että ihmisen on pyrittävä erilleen siitä tavanomaisuudesta, jota keskinkertaisuus edustaa. On ajateltu, että ihmisen elämään kuuluu tavalla tai toisella tulla juuri itsekseen, jollainen ei kukaan muu voi olla. Vasta teknologisenä aikana tämän on alkanut korvata - mahdollisesti Valistuksen koulutusihanteiden ja kulutuksellisuuden kasvun myötä - ajatus, että "tavallisessa ihmisessä" on jotain sinänsä arvokasta. Erilaistuminen tai erilaisuus, joka saattaisi tarkoittaa varsinaistumista, on tullut epäarvoksi, minkä huomaa siitäkin, että jollakin tavalla poikkeuksellisissa ihmisissä halutaan nähdä "tavallisen ihmisen" piirteitä ja tämä koetaan helpottavana. Tavallisen ihmisen ideaali on erityisen voimakkaasti esillä kaikessa tietoisuusteollisuudessa, joka elää tästä ideaalista ja muovaa sitä.

Ihmisen ontologisen aseman kannalta tarkastellen tämä ideaali tarkoittaa ihmisen lopullista erottamista alkuperäisestä huolesta, joka pikemminkin pyritään muuttamaan huolestuneisuudeksi, hätäntymiseksi, ja jolle näin voidaan luoda tyydytys. Huolestuneisuudessa ei enää ole kysymys huolen kantamisesta ja tästä syntyvästä käsityksestä perustasta, mikä saattaisi johtaa varsinaistumiseen. Huolestuneisuus on pikemminkin puuhastelua, jonka tarkoituksena on varmistaa oma henkilökohtainen iäisyys niillä keinoilla, joita yhteinen, tasalaatuinen ja yhdentasoinen todellisuus tarjoaa: esineillä.

Heidegger otti käyttöön termin *das Man*, joka on passiivin subjekti, kuvaamaan tällaista huolestunutta Ketä Tahansa, jonka elämää määrää "tavallisen ihmisen" ideaali. Tässä ei ole kyse filosofin ylimielisyydestä, jolla hän muka tarkastelee tavallista rahvasta<sup>1</sup>, vaan sen ihmiskäsityksen

---

<sup>1</sup> Tämä ajatus tulee esille usein Heideggerista puhuttaessa ja varsinkin niissä tasottomissa keskusteluissa, jotka koskevat yhteyksiä SEIN UND ZEIT -teoksen ajatusten ja yksilön oikeuksia polkevien totalitaaristen järjestelmien välillä. On ymmärrettävää, että tasa-arvoon *määrällisesti* keskittyneet ihmiset kokevat loukkaavaksi ajatuksen Kenestä Tahansa, mutta laadullisesti tarkastellen hekään eivät asiasta loukkaannu; sille, ettei Kuka Tahansa osaa tarkastella mitään laadullisesti, ei filosofikaan voi mitään.

esittäminen, joka on ollut välttämättömänä seurauksena teknologisen periaatteen murtaessa aiemmat käsitykset ihmisestä (esimerkiksi uskonnollisen käsityksen).

Tämä passiivin subjekti kuuluu ihmisen todellistumiseen, sillä ihminen on maailmassa ollessaan ja muiden kanssa eläessään todellistumassa aina ensin sinä, mitä muutkin ovat.<sup>1</sup> Mutta tämän merkitys yksittäisen ihmisen todellistumisessa vaihtelee, ja ainoastaan silloin, kun Kuka Tahansa muodostuu ideaaliksi, tämä todellistumisen taso uhkaa ihmisen varsinaistumista. Kenen Tahansa maailma on arkipäivän maailma, jota kuvaa parhaiten sana "arkipäiväisyys": se on yksitasoinen, välittömästi esillä olevien esineiden ja uskomusten maailma, jota leimaa luottamus pysyvyyteen ja ihmisen voimaan.

Heidegger kirjoittaa:

*Me nautimme ja huvittelemme niin kuin kaikki huvittelevat; luemme, näemme ja arvioimme kirjallisuutta ja taidetta niin kuin kaikki näkevät ja arvioivat; jopa erottaudumme 'massoista' niin kuin kaikki erottautuvat; 'pahastumme' siitä mitä kaikki pitävät pahastuttavana. Kenä Tahansa oleminen, sellaisena, mikä ei ole määrättyä, mutta mitä kaikki ovat, eivät tosin yhteenlaskettuna, määrää jokapäiväisyyden olemistavan.*

Juuri tällaisena ihminen pääasiassa todellistuu ja tämä on yhtäläillä ihmisen olemassaoloa kuin kaikki muukin; on huomattava, ettei Kenenä Tahansa todellistuminen ole mitenkään vähemmän todellista tai vähemmän olemista kuin muukaan.<sup>2</sup> Se on olennainen ihmisen eksistentiaali.

Ongelmana Kenenä Tahansa elämisessä on, että siinä ei tule esille kysymystä perustasta eikä näin ollen pääse paljastumaan se ero, joka on esineiden, ihmisten ja muiden olioiden olemistavan ja tämän perustana olevan olemisen välillä. Tämä ero on joka tapauksessa tärkeä, koska se ainoastaan voi antaa yleisen merkitysyhteyden, jossa kaikki esineet, ihmiset, minä ja koko olioiden todellisuus voivat tulla yhden ja saman tarkastelun alle. Ainoastaan tällaisessa merkitysyhteydessä myös ihmisen hyvä voi saada muita

---

<sup>1</sup> Sein und Zeit, 129.

<sup>2</sup> Sein und Zeit, 126-129.

merkityksiä kuin ne, mitä hän mielivaltaisesti päättää asioille antaa sen mukaan kuin "kaikki ovat aina" antaneet.

### Etiikan mahdollisuus Kenelle Tahansa

Koska kyseessä on todellistumisen tapa, joka kuuluu kaikille ihmisille, on selvää, että Kuka Tahansa on tavalla tai toisella kiinnostunut ihmisen hyvästä ja mahdollisesti periaatteellisestikin etiikasta. Heidegger tosin sanoo, että pääasiallisesti tätä tilaa voi kuvata ihmisen pyrkimyksellä paeta ja unohtaa<sup>1</sup>, onhan esineiden todellisuus joka tapauksessa vieras ihmiselle ja pysyvyydessäänkin se koko ajan on muistuttamassa ihmisen ohimenevästä elämästä. Mutta Kenen Tahansa elämässä vallitsevat omat tapansa, joista Kuka Tahansa pyrkii luomaan elämäntaitoa.

Heidegger ajattelee Platonin tavoin<sup>2</sup>, että arkipäiväisyydessään Kuka Tahansa on kaukana itsestään: hän kokee itsensä vain muiden kautta, heijastaa itsensä muihin ja suhteuttaa ja arvottaa tekonsa muiden kautta.<sup>3</sup> Kuka Tahansa ei halua, että kukaan poikkeaa siitä "tavallisesta ihmisestä", jonka hän on asettanut ideaalikseen, ja näin tietynlainen keskivertoisuus tulee arvoksi.<sup>4</sup> Tässä pyrkimyksessään Kuka Tahansa myös *tahtoo*, että kaikki on yksitasoista: tasapäistäminen on pyrkimys, jolla huolestuminen ilmenee. Nämä kolme piirrettä - etäisyys itsestä, keskinkertaisuus, tasapäistäminen - antavat lähtökohdat sellaiselle etiikalle, jonka Kuka Tahansa voi luoda.

Kuka Tahansa toteutuu täydellisimmin julkisuutena. Juuri julkisuutena Kuka Tahansa on kauimpana kenestäkään yksilöstä, keskinkertaisin ja yksitasoisin. Tässä julkisuudessa

---

<sup>1</sup> Sein und Zeit, 44.

<sup>2</sup> Platonin luolavertaus, dialogi *Valtio*, 7. kirja; ks. tämän analyysi Varto, *Myytti ja metodi*.

<sup>3</sup> Sein und Zeit, 126.

<sup>4</sup> Sein und Zeit, 127: *Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet. Alles Erkrämpfte wird handlich. Jedes Geheimnis verliert sein Kraft. <...> Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.*



on myös helpointa asettaa niitä normeja, joita jokaisen on noudatettava. Kukaan ei joudu tekemään ratkaisujaan itse, koska julkisuus tulee vastaan jokaista ja asettaa normit niin, etteivät ne ylitä kenenkään jo tuntemia vaatimuksia. *Jokainen on toinen eikä kukaan ole itsensä.*<sup>1</sup> Tässä on täydellisimmillään epävarsinaisuus.

Koska nämä kolme etiikan lähtökohtaa tekevät sinänsä mahdottomaksi etiikan klassisessa mielessä, tuloksena voi olla ainoastaan etiikkaa, joka perustuu julkisuuteen (moraalifilosofiaa), ja sellaista, jonka käytäntö on keskustelussa. Tällöin yhä edelleenkin tavanomaiset "eettiset" tarkastelut, joita nimitetään "utilitaristisiksi" tai "pragmaattisiksi", nousevat keskeisimmiksi. Näissä ei ole selvää eroa merkityisperustan ja toiminnan välillä vaan kaikki saa sisältönsä julkisesta lörpöttelystä, jonka pääasiallinen pyrkimys on löytää uutta tarkasteltavaa, suuri uteliaisuus, joka ruokkii puhetta.<sup>2</sup>

### **Elämä kohti kuolemaa**

Mutta arkipäiväisyys ei ole kuitenkaan ainut mahdollisuus. Vaikka Kenen Tahansa elämä on jokaisen todellistumista, tämä aiheuttaa ihmisessä muutakin kuin arkipäiväistä helppouden tuntua. Ihminen ahdistuu jatkuvaa pakoaan ja unohtamisen tarvettaan, koska julkisuuden painosta huolimatta koko ajan on läsnä muutakin, sellaista, mikä ei mahdu kokonaan tuohon Kenen Tahansa luomaan ideaalimaailmaan. Ihminen myös ymmärtää, että ahdistus, jota hän näin tuntee, johtuu pakenemisesta.<sup>3</sup>

Huolimatta siitä, että julkisuus ratkaisee ihmisen ongelmat hyvinkin tehokkaasti, ja huolimatta siitä, että Kenenä Tahansa ihminen hyvinkin uskoo olevansa esineiden tavoin ikuinen, ihminen ei voi kokonaan peittää sitäkään, että hänen olemassaolonsa on rajallinen. Vaikka hän pakenee tätä tietoa, tämä tieto on läsnä kaikessa ja tulee

---

<sup>1</sup> Sein und Zeit, 128.

<sup>2</sup> Sein und Zeit, 167-173.

<sup>3</sup> Sein und Zeit, 184.

kuitenkin ilmi ja saa aikaan ahdistuksen, joka on lähtökohta varsinaistumisen mahdollisuudelle.

Roomalainen seinäkirjoitus sanoi

*elä elämäsi, koska kuolet kuolemasi*

ja tämä on se ajatus, joka ahdistuksena vaivaa ihmistä. Niin kauan, kun ihminen elää Kenen Tahansa elämää, hän voi ajatella, että ei hän kuole, muut kuolevat. Mutta jos hän käsittää, että hänen oma aikansa on myös rajallinen ja hän on se, joka kuolee kerran, hän pyrkii elämään itse elämänsäkin. Tälle ajatukselle myös perustuu Heideggerin etiikka teoksessa SEIN UND ZEIT.

Koska ihmisen elämä paljastuu ahdistuksessa kaavauksena, kohti tulevaisuutta ja kuolemaa heitettynä suunnitelmana, ei ole samantekevää, kuinka ihminen elää elämänsä. Heidegger ajattelee, että ihminen voi tehdä uudelleenvalinnan, jossa hän ei suinkaan kiellä elämäänsä Kenen Tahansa elämänä vaan lisää siihen sen, minkä mahdollisuus hänessä myös on: lisää siihen avoimuuden, jota ei rajoita julkisuus.<sup>1</sup>

Tässä uudelleenvalinnassa ihmisessä voi toteutua eläminen (*Dasein*). Eläminen tarkoittaa siis, että ihminen pyrkii olemaan itsensä.<sup>2</sup> Tämä ei ole sellaista tahdonalaista pyrkimystä, jolle länsimainen metafysiikka on yleensä perustanut etiikan, vaan kyseessä on esipersonallinen tapahtuminen: Heidegger käyttää ilmeisen tarkoituksella sanaa "das Dasein", joka on neutri, kuvaamaan, kuinka tämä ihmisessä tapahtuva syntyy ihmisessä ennen niitä jakoja, joissa me uskomme tapaavamme persoonallisuutemme, siis esimerkiksi ennen sukupuolijakoa. Varsinaistumisen tapahtuminen ei suoraan liity niihin arkipäiväisiin todellistumisiin, joihin Kuka Tahansa on kiinnitetty.

Se, mitä varsinaistumisessa tapahtuu, ei ole yksiselitteisesti kuvattavissa. Ainoastaan julkisuus on kuvattavissa. Täällä olo sen sijaan toteutuu jokaisen kohdalla omana

---

<sup>1</sup> Sein und Zeit, 266-268.

<sup>2</sup> "Vom Wesen des Grundes": <...> ein Seiendes, das zu sein ihm anheimgegeben ist. Im Sein dieses Seienden geht es um dessen Seinkönnen. Das Dasein ist so, dass es umwillen seiner existiert. Wegmarken, 155.

tapahtumisenaan, koska kyseessä on kunkin ihmisen itsen kohtaaminen ja "itseksi tuleminen".<sup>1</sup> Näin ollen täällä olon etiikka voi esittää yleisessä muodossa ainoastaan sen tien, joka kulkee julkisuuden ja Kenen Tahansa elämän kautta ahdistuksen synnyttämään uudelleenvalintaan. Tästä eteenpäin etiikka on aidosti ihmisen perustan ontologisesti määräämää itseksi tulemistä, jossa kukaan toinen ei voi antaa normia siitä, kuinka itseksi tullaan. Kaikki normit olisivat julkisuutta ja siis Kenen Tahansa elämää.

Eräs Heidegger-tutkija on sanonut, että mikäli haluamme sanoa, että jokin eettinen käsky todella sisältyisi SEIN UND ZEIT -teokseen, se käsky voisi olla ainoastaan: *ihmisen pitää ajatella*.<sup>2</sup> Ainoastaan tämä voi johtaa erottamaan huolestumisen huolesta ja tuskaisuuden ahdistuksesta ja tätä kautta käsittämään rajallisen olemassaolon asettaman vaatimuksen. Mutta tässäkin kohdassa on muistettava, että ajatus varsinaistumisesta ei suinkaan synny ihmisen ajatuksena vaan siinä, kun ihminen ajattelee perustaansa, jolloin pikemmin olisi syytä sanoa: *minussa ajatellaan*. Tämä arki- ja analyttiselle ajattelulle vieras muoto korostaa, että perusta, se, mitä me olemme, pyrkii ilmi meissä ja se tekee sen läpi omien arkipäiväisyyksiemme, mikäli sille antaa mahdollisuuden.

Heidegger kirjoittaa toisaalla:

*On täysin oikein ja sattuvasti sanoa: ei filosofialla tee mitään. On myös väärin ajatella, että näin olisi sanottu filosofiasta lopullinen arvio. Herää vastakysymys, nimittäin, jos me emme teekään filosofialla mitään, ehkäpä filosofia tekisi meillä jotain, mikäli me antaisimme siihen mahdollisuuden.*<sup>3</sup>

Jos filosofialla on jotain tekoa, se epäilemättä on juuri tässä: moninaisena ja monesti eksyneenä ajattelemisen perinteenämme se voi saattaa alkuun kysymisen ja eron huomaamisen, mikä sitten voi johtaa varsinaistumisen alkuun.

---

<sup>1</sup> Beiträge zur Philosophie, 31-32.

<sup>2</sup> Giles Driscoll, "Ethical monism".

<sup>3</sup> Einführung in die Metaphysik, 9-10.

## Epilogi: Silleen jättämisen etiikka

Heideggerin etiikka ei kuitenkaan ole tässä. Ontologinen perusta ja varsinaiset suhteet on esitetty varhaisessa pääteoksessa, mutta itse teema jatkuu monessa muussa kirjoituksessa, erityisesti dialogissa ZUR ERÖRTERUNG DER GELASSENHEIT<sup>1</sup>. Tämä keskustelu pyrkii selvittämään ajattelemisen ongelmaa, juuri tuota ongelmaa, jossa koko avain etiikkaan on. Kun julkisuus on täydellisesti suljettua yksitasoisuutta ja varsinaistuminen on mahdollista ainoastaan siinä, että avautuu ja antaa mahdollisuuden sille, mitä julkisuus *ei* sisällä, silleen jättäminen on kuvaus tästä avoimuudesta.<sup>2</sup>

Avoimuus on silloin etiikan avaavaa, kun ymmärrämme, että se on avoimuutta salaisuudelle, ei millekään sellaiselle, minkä jo tunnemme. Se, mitä tunnemme, on julkisuutta. Sen sijaan se, missä voimme kohdata olemisen, siis perustamme, ja sitä kautta ymmärtää olemassaolomme, täällä olomme, on meille tuntematonta, se on salaisuus, mysteeri. Mutta koska se ei ole vieras, koska se on samaa kuin me, voimme kuitenkin sen tunnistaa ja samalla erottaa sen julkisuudesta, joka on sen vastakohta. Tällainen avautuminen sellaiselle, mitä ei aikaisemmin tunne eikä määrittele, on vaikeaa; tämä suhde on kuitenkin olemassa, ontisesti, mutta myös ontologisesti se on ihmisen suhde maailmaansa. Tuttu ja tunnettu ovat todellisesti käsittämättömiä, koska ne eivät ole todellisia, koska ne ovat kuvittelukyvyyn aikaansaannoksia, yhteistä julkista unta.

---

<sup>1</sup> Ks. Heidegger, *Silleen jättäminen*.

<sup>2</sup> Koska puutun tässä tähän aiheeseen vain epilogina, kiinnitän lukijan huomion itse teokseen, *Silleen jättäminen*, suom. Reijo Kupiainen, sekä pariin tutkimukseen, joissa esitellään tarkemmin tätä ajatusta, Klemola, *Liikunta tienä kohti varsinaista itseä* ja Kupiainen, *Ajattelemisen anarkia*, sekä omaan tutkimukseeni, jossa pyrin esittämään tästä periaatteesta lähtien koko ajatuksen etiikasta, Varto, *Laulu maasta*.

## KIRJALLISUUUS

- Caputo, "Being, Ground and Play in Heidegger", *Man and World*, III, 1970, 26-48.
- Driscoll, "Ethical monism", *The New Scholasticism*, XLII, 1968, 497-510.
- Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt:Klostermann 1989.
- Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer 1987.
- Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen:Niemeyer 1972.
- Heidegger, *Silleen jättäminen*. Suorn. Reijo Kupiainen. (*Gelassenheit*) Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XIX. Tampere 1991.
- Heidegger, *Wegmarken*. Frankfurt:Klostermann 1978.
- Herakleitos, *Fragmentit*. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, I. Zürich:Weidmann 1974
- Kupiainen, *Ajattelemisen anarkia*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XVIII. Tampere 1991.
- Platon, Valtio. *Teokset* osa 4. Helsinki:Otava 1981
- Richardson, Heidegger: *Through phenomenology to thought*. The Hague:Nijhoff 1963
- Varto, *Laulu maasta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXIII. Tampere 1991.
- Varto, *Myytti ja metodi*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXVI. Tampere 1992.
- Varto, *Fenomenologinen tieteen kritiikki*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXX. Tampere 1992.

## MIKSI TIEDE TARVITSEE PERUSTAN

---

### Leibnizin periaate

Martin Heidegger kirjoitti vuonna 1929<sup>1</sup> Leibnizin esille ottamasta periaatteesta, jonka mukaan kaikella pitää olla syynsä (*nihil est sine ratione*). Tämä perustan periaate (*der Satz vom Grund*) ja siitä kehittynyt riittävän perustan antava syy (*principium reddendae rationis*) olivat Heideggerin mielestä eurooppalaisen filosofian keskeinen löytö, joka oli taannut aina Platonista alkaen yhden ja tietyn ajattelukäytännön, jonka tuloksena meillä on täysin omalaatuinen filosofisen argumentoinnin ja tieteellisen toiminnan perinne. Tämä on tarkoittanut, että me olimme etsineet jokaiselle esille tulevalle väitteelle perustaa ja tällä tavalla pystyneet erottamaan toden epätodesta. Tämän on myös ajateltu kuvaavan eurooppalaista rationaalisuutta, sillä ratio tarkoittaa tämän tulkinnan mukaan oikeutusta, jota väitteelle etsitään.

Samalla perustan ajatus toimi myös yhdistäjänä varsinaisesti itsessään olevan (ontisen) ja sen tavan välillä, jolla tämä oleva on ymmärretty, (ontologisen), sillä perustan itsessään on ymmärretty olevan olevaan itseensä liittyvä karakteristiikka ja tämän karakteristiikan ilmeneminen inhimillisessä toiminnassa kertoo perustavanlaatuisesta samanmittaisuudesta olevan ja ymmärretyn välillä.

Heidegger käytti tässä kirjoituksessa apunaan ajatusta, joka heijastaa Edmund Husserlin kriittistä transsendentaalifilosofiaa. Heidegger nimittäin ajatteli, että tuo ontisen ja ontologisen välittäminen on **itse perustus** ja se syntyy, kun ihminen ylittää pelkän subjektiivisen todellisuutensa ja luo itselleen elävän avaruuden, jossa ovat mukana minä ja

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, kokoelmassa *Wegmarken*, 21-72.

muu.<sup>1</sup> Tähän kuuluu, että ihminen, joka on ollut vain itseään varten, asettaa maailman, sekä, että ollessaan näin keskellä maailmaa, tulee viritetyksi tähän maailmaan (että hänellä on siinä aidosti jalansija); ja että hän tässä pyrkii perustamaan tietonsa, esimerkiksi luomalla tieteen.<sup>2</sup> Olennaista tässä ajatuskulussa on, että maailma on siirretty yli sen, mikä on vain itseä varten, siihen, mikä nyt on manifestoituna yleisempään horisonttiin.

Mutta filosofit joutuvat silloin tällöin korjaamaan ajatuksiaan ja Heidegger luennoi 26 vuotta myöhemmin samasta aiheesta<sup>3</sup> päätyen varsin erilaiseen lopputulokseen. Hän kiinnitti huomionsa siihen, että, vaikka olikin yrittänyt kuunnella, mitä Leibnizin esille ottamana periaate pyrki kokonaisuutena sanomaan, hän ei ollut kuunnellut tarpeeksi hyvin. Tämä viittaa siihen filosofiseen asenteen muutokseen, joka Heideggerissa tapahtui, ja joka johti hänet kokonaan hylkimään vastauksia, joissa oletetaan transsendentaalisen vastauksen olevan riittävä.

Leibnizin periaate toteuttaa nimittäin sellaista totuuskäsitystä, jossa totuus on lauseen ominaisuus ja tälle totuudelle on perustansa. Leibnizille totuus on aina tosi lause, *propositio vera*, siis tosi väite. Väite on yhdistys, joka asetetaan subjektista ja predikaatista. Se, mikä tekee mahdolliseksi tämän yhdistyksen, on lauseen totuuden perusta, se antaa oikeutuksen yhdistämiselle.<sup>4</sup> Kuunte-

---

<sup>1</sup> Heideggerin kielellä tämä tarkoittaa, että Dasein perustaa maailmansa ja ylittää tietoisuudelle annetun ja liittää sen yhteen maailman horisontin kanssa. Tällöin lisäksi tulee luoduksi se Da, jossa historiallisuus voi toteutua. Ks. *Sein und Zeit* §§28-34.

<sup>2</sup> Heideggerin kielellä Dasein perustaa (stiftet) maailman ja tämä on ymmärtämisen (*Verstehen*) lähtökohta; jalansija on Daseinin *Befindlichkeit*, se, että Dasein on aina jo maailmassa. Kolmantena tulee *Begründen*, joka on Daseinin huolen (*Sorge*) ilmaus ja yritys vastata kysymykseen "miksi?".

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*.

<sup>4</sup> "il faut tousjours qu'il y ait quelque fondement de la connexion des termes d'une propositions, qui se doit trouver dans leur notions. C'est là mon grand principe, dont je croy que tous les philosophes doivent demeurer d'accord, et dont un des corollaires est cet axiome vulgaire que rien n'arrive sans raison, qu'ont peut

lemalla tarkemmin tätä Leibnizin ajatusta Heideggerin onnistui oivaltaa, että juuri tässä on koko periaatteen ydin: väitelause on totuus vain, mikäli meillä on perusta, joka oikeuttaa totuuden.

Koska tietoa koskeva totuus perustuu näin väitelauseen yhdistykseen (*connexio praedicati cum subiecto*), filosofiamme eräs pää-ongelma on ollut tämän yhdistyksen perustaminen. On näet löydet-tävä se lauseen ulkopuolinen, joka kulloinkin oikeuttaa lauseen. Leibnizin periaate vaatii meiltä perustoja, perusteita ja syitä. Periaate edellyttää, että me muokkaamme ajattelemisemme sellaiseen muotoon, jossa voidaan kysyä perustaa ja mahdollisesti antaakin perusta. Ajattelevinen on tämän jälkeen perustan vaatimisen muotoinen. Jos meidän tarvitsee tämän jälkeen kysyä, mitä on ajattelevinen, vastauksemme on, että se on jotain, jossa me vaadimme perustan eli oikeutuksen väittää jotakin.

### Periaatteen tarkempi kuunteleminen

Tämä perusta on erilainen kuin transsendoimisessa syntynyt perusta. Kun perusta syntyy transsendoimisessa, kuten Heidegger ensin oletti, minän ja maailman välillä on pysyvä yhteys, joka ei erikseen kaipaa perustamista. Kun maailma on "syntynyt" minän siirtäessä sisäisen maailmansa yleisempään horisonttiin, minä säilyttää koko ajan suhteensa tähän maailmaan ja itse asiassa voittaa koko ajan, sillä hän löytää itsensä koko ajan itselleen tutusta maailmasta. Uudessa Leibnizin periaatteen kuuntelemissa tilanne on kuitenkin muuttunut.

Perustan vaatiminen on tullut ihmisen ja maailman väliin erottavaksi tekijäksi. Enää se ei ole siinä, missä ihminen manifestoi maailman, sillä maailma on jo meillä ja se on saanut objektiivisen sisällön ja muodon tieteellisessä

---

*tousjours rendre pourquoi la chose est plustost allé ainsi qu'autrement...*" Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels*. Hrsg. von C.L.Grotenfend, 49.



perinteessä. Me harjoitamme tiedettä monipuolisesti ja tarmokkaasti ja pohdimme sekä tieteen filosofisia että historiallisia kysymyksiä. Heidegger huomauttaa, että me emme kuitenkaan koskaan tässä näissä yhteyksissä törmää Leibnizin edellyttämään periaatteeseen. Itse asiassa itse perusta ei tule esille edes filosofiassa. Kuitenkin se tulee esille välillisesti, eräänlaisena yleisperiaatteena, joka näköjään toteuttaa perustamisen ajatusta siirrettyssä merkityksessä. Me olemme nimittäin alkaneet toteuttaa tätä periaatetta edellyttämällä, että se, minkä hyväksymme totuudeksi, on perusteltava tavalla, joka ei enää ota huomioon historiallisen olemassaolomme rakennetta: perustusta onkin etsittävä nyt valmiista asetelmasta, jossa ihminen, maailma ja tieto ovat kolme eri ilmiötä.

Tämä tarkoittaa, että minän pyrkimys transsendoida sisäinen maailmansa yleisempään horisonttiin on tuottanut itsenäisen maailman, jonka napanuora minään on katkaistu. Itse transsendoiminen, jonka piti olla vain siirtämistä yli toiseen perspektiiviin, on nyt tietoa, jonka pitäisi kahdesta muusta tekijästä riippumatta välittää minän ja maailman toisilleen. Tilanne on ratkaisevasti muuttunut tässä uudessa kuuntelussa: ihmisen olemistavan analyysi onkin tuottanut hypostasoituja käsitteitä.

Tämä ajatus on viety myös pidemmälle siten, että nämä osat - minä, maailma ja tieto - ovat myös itse muodostuneet "olioista": ne on ositettavissa eri tavoin, mutta kuitenkin niin, että nämä kolme oliota pysyvät erillään. Minä on dualistinen oliokokonaisuus, tieto on riippuvainen kahdesta suhteesta (suhteesta minään ja maailmaan) ja maailma on näistä riippumaton oliokokonaisuus.

Heidegger toteaa, että moderni ihminen on hyvin kuullut perustan edellyttämän kutsun. Meillä on nimittäin täydellisesti tähän kutsuun vastaava ajatusmuoto, jossa perusta tulee täsmällisesti annetuksi: todellisuus on muodostunut olioista ja asioista, jotka voidaan täydellisesti luetella (periaatteessa) ja ne voidaan täydellisesti ennakoida (periaatteessa). Mahdollisuuden tähän on antanut ajatus

laskettavuudesta, jolle matemaattinen tiede perustaa.<sup>1</sup> Tämä on toteutunut tekniikassa, joka ei ole vain osa länsimaista tieteen sovellutusaluetta vaan koko tieteen henki, lähtökohta ja päämäärä.

Tekniikka on täydellinen Leibnizin periaatteen toteuttaja ulkoisessa mielessä. Se on itse asiassa pystynyt viemään läpi täydellisenä ajatuksen perustasta, koska teknisen mukaan tieto voi olla "tosi" ainoastaan siinä tapauksessa, että se "toimii", mikä tarkoittaa, että siinä edellytetyt periaatteet sattuvat yhteen maailman kanssa siten, että tieto itse osoittaa oman totuutensa ja ihmisen asema on vain todistajan osa.<sup>2</sup> Tämä on länsimainen metafysiikka, joka on kuunnellut loppuun asti Leibnizin periaatetta. Se on toteuttanut maailman, oman asetuksensa, itsenäisenä, jossa myös perustan periaate on viety loppuun asti.

Tuloksena on ollut tieteellinen perinne, jonka erinomaiset saavutukset todistettavasti ovat joka päivä esillä jokaisessa huoneessa kotona ja työpaikoilla, teillä ja lentokentillä. Toisena puolena asiaa on, että ongelmat, joihin saattaa törmätä näiden saavutusten yhteydessä, eivät aina olekaan käsiteltävissä tämän nykyaikaisen metafysiikan keinoin. Kun tiede on pujahtanut ihmisen ja hänen maailmansa väliin, on syntynyt alue, joka ei näytä kuuluvan kenellekään, mutta joka perustelee itse itsensä. Tämä ei olisi ongelma, ellei sen sijaintipaikka olisi juuri ihmisen ja maailman

---

<sup>1</sup> Heidegger sanoo mm.: *"Wir wissen heute, ohne es schon recht zu verstehen, daß die moderne Technik unaufhaltsam dahin drängt, ihre Einrichtungen und Erzeugnisse in die allumfassende, größtmögliche Perfektion zu treiben. Diese Perfektion besteht in der Vollständigkeit der berechenbaren Sicherstellung der Gegenstände, des Rechnens mit ihnen und der Sicherung der Berechenbarkeit der Rechnungsmöglichkeiten."* *Der Satz vom Grund*, 197-198.

<sup>2</sup> *Der Satz vom Grund*, 198: *"Die moderne Technik treibt in die größtmögliche Perfektion. Die Perfektion beruht auf der durchgängigen Berechenbarkeit der Gegenstände. Die Berechenbarkeit der Gegenstände setzt die unbeschränkte Geltung des principium rationis voraus. So bestimmt dann die gekennzeichnete Herrschaft des Satzes vom Grund das Wesen des modernen, technischen Zeitalters."*

välissä, kohdassa, josta ihmisen olisi pystyttävä löytämään perusta ja oikeutus ajattelussaan.

Edmund Husserl puhuu tieteen kohdalla merkityksen tyhjenemisestä<sup>1</sup>, joka on eurooppalaisen tieteen kriisin tulos. Heideggerin konseptioon tämä sopii hyvin. Merkityksen tyhjeneminen tarkoittaa ainakin, että tieteellisillä tutkimuksilla on jokin sellainen projekti, jolla ei enää ole mitään tekemistä ihmisen tarpeiden tai koetun maailman kanssa. Tämä onkin ilmeisen totta: esimerkiksi idealisoidun kokemuksen ja matemaattisten teorioiden avulla tällainen erottaminen on toteutettu. Mutta tämä tarkoittaa myös, että itse tieteellä ei ole mitään sellaista viiteympäristöä, johon nähden se olisi merkityksellinen: tiede on itse oman kehityksensä kontrolloija, arvioija ja syy. Voi sanoa, että tieteellisen realismin käsitys todellisuudesta tieteellisten teorioiden luomana onkin oikea lopputulos.

Tämä on luonteeltaan tekninen merkityksen tyhjentäminen, sillä se on syntynyt ongelmasta, jonka perustan vaatimus on asettanut. Koska perustan vaatimukseen ei ole voitu vastata sillä tasolla, jolla vaatimus itse on asetettu (entisellä tasolla, ajattelee Heidegger), on vastaus rakennettu päinvastoin: tieteestä on pyritty poistamaan metafysiset oletukset käyttäen kahta eri menetelmää, joita yhdistää usko matemaattisen perustaa luovaan kykyyn. Ensimmäinen vastaus on ollut positiivisten tosiseikkojen ongelmattomuus ja toinen vastaus on ollut yritys perustaa tiede transsendentaaliseen (kuten Kantilla, uuskantilaisilla ja itse asiassa myös Husserlilla).

Molemmat ovat teknisiä keinoja, joilla ei ole puolellaan muuta etua kuin että ne tekevät muun perustan etsimisen sopimattomaksi. Mutta molemmat ovat myös Leibnizin esille ottaman periaatteen ilmentymiä, sillä niissä kummassakin etsitään perustaa ja näin joko konkreettisissa olioissa (positiivisena vastauksena) tai tiedon ehdoissa (transsendentaalisena vastauksena).

---

<sup>1</sup> "Sinnentleerung"; esim. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, , 45jss.

Kumpikin lähestymistapa tähdentää länsimaista metafyyssistä perintöä: me olemme alusta asti etsineet logosta ja tämä etsiminen on toteutunut eri aikoina vaihtelevalla menestyksellä, mutta yksi yhteinen piirre tässä etsimisessä on ollut. Me olemme koko ajan supistaneet sen alueen kokoa, josta me logosta etsimme, kuten myös niitä tapoja, joilla logos uskomuksemme mukaan voi ilmetä. Esimerkkinä voi mainita, kuinka Parmenides vielä laskee tähän yleisperiaatteeseen kaiken, mutta uuden ajan alussa siinä on enää henki ja tälle vuosisadalle tultaessa tuskin muuta kuin kielelliset merkitykset.

Keskittyminen positiiviseen tietoon on yksi logoksen ilmenemis-tapa ja tämä on ajoittain tarkoittanut hyvinkin yksinkertaista käsitystä, esimerkiksi, että syy-seuraus suhde on logoksen yleisin ilmenemistapa. Filosofiasa logoksen etsiminen on vaikuttanut mm. siten, että transsendentaalifilosofia on niellyt kaiken muun filosofian syvään kurkkuunsa ja me olemme oppineet lukemaan koko länsimaista ajattelua ikäänkuin se olisi ollut alusta alkaen uuskantilaisuutta.

#### Yksiulotteinen todellisuuskuva: puite

Tämä perinne on tuottanut yksiulotteisen todellisuuskuvan, jossa oikea puoli on tämän metafysiikan mukainen teknisten tieteiden todellisuus ja nurja puoli juurettomuus, merkityksettömyys ja ilmeinen fyysinen ja moraalinen katastrofi.

Tämä ongelma on yleinen, sillä kosmeettisista korjauksista huolimatta aikamme tuottaa vain yhdenlaista tiedettä, yhdenlaista tieteellistä keskustelua ja täten yhdenlaista lähtökohtaa tulevaisuudelle.

Kun Edmund Husserl teki oman diagnoosinsa eurooppalaisen tieteen kriisistä, hänen ajatuksenaan oli palata takaisin itse-reflektioon ja sitä kautta löytää tie pois merkityksettömyydestä. Tämä olisi ollut kartesiolaisen

meditaation uudelleenherättämistä sen sikeästä unesta. Husserl näyttää otaksuneen, että tätä kautta olisi ollut mahdollista puhdistaa perinne niistä naiveista mutta kohtalokkaista erehdyksistä, jotka ilmenivät positivistisena ja uuskantilaisena ajatteluna.

Ongelma oli kuitenkin monimutkaisempi kuin mihin kartesiolainen meditaatio olisi riittänyt. Mikäli Herakleitos on ollut oikeassa ajatuksessaan, että logoksen esilletulo on meistä riippumaton asia (ja tapa, jolla se omassa perinteessämme on toteutunut, on ainakin *meistä* riippumaton asia), on selvää, ettei mikään paluu alkuun ole mahdollinen.

Tämä tarkoittaa myös niiden radikaalimpien yritysten tukkeutumista, joita Husserlilta ja Heideggerilta ideoita saaneet metafysiikan kriitikot ovat ehdottaneet<sup>1</sup>; länsimaisen metafysiikan rippeiden analysoiminen, perinteen pois purkaminen analyttisin keinoin tai yritys levittää logoksen aluetta suhtautumalla samalla vakavuudella taiteeseen ja uskontoon kuin aiemmin tieteseen ei voi johtaa minkäänlaiseen muutokseen. Nämä keinot ovat politiikkaa, jolla tehdään kosmetiikkaa - niistä ei ole kadotetun mielen korvaajiksi.

Meillä on nyt juuri tämä perintö. Itse asiassa Leibnizilla esille tullut ajatus on hyvin selvästi manifestoitunut: "kaikella on syynsä" tarkoittaa, että kaikki, mikä on pystytty rakentamaan yhdeksi yhden ja saman ontologian oletuksen perustalle, on tieteenä ja sellaisena tieteenä, jota on mahdollista käyttää, koska sen käsittelemä todellisuus muodostuu vaikutussuhteista ja toteutuu siis siten, että kaikki, mitä on, ja mitä tälle voi tapahtua, tapahtuu aina riittävän syyn perusteella yhdessä ja samassa kokonaisuudessa.

---

<sup>1</sup> Ajattelen lähinnä dekonstruktiota ja eräitä vastaavanlaisia "postmoderneja" projekteja, jotka erinomaisista päämääristään huolimatta ja ne sisältäen muistuttavat enemmänkin peijaisia kuin elävän alun etsimistä.

Heideggerin esittämä metafysiikan kritiikki tuo esille, että käsityksemme ulkoisesta todellisuudesta on luotu tämän yksiulotteisen metafysiikan mukaan ja sen ilmenemistapa on tekniikka: kaikki oleva on olemassa *jotain varten*, johonkin käyttöön ja yleisimmässä mielessä jonkin muun olemista varten. Todellisuus muodostuu tällaisesta **perustahierarkiasta** ja tiede on tämän hierarkian kuvaus.

Saman asian *sisäinen puoli* on, että myös ihminen on ymmärretty *jotain varten*, sillä muussa tapauksessa ihminen ei voisi tulla tämän metafysiikan sisällä tarkastelluksi eikä määritellyksi. On kuitenkin tärkeää, että myös ihminen tulee määritellyksi tässä samassa hierarkiassa, jotta merkityksen tyhjeneminen ei olisi täysin ilmeistä.

Kun katsomme historiassa taaksepäin, meitä yleensä kauhistuttaa tapa, jolla ajattelevia ihmisiä on pakotettu hyväksymään heille käsittämättömiä, esimerkiksi poliittisia tai uskonnollisia, periaatteita ja lähtökohtia tiedollisissa kysymyksissä. Tällaisessa pakottamisessa on yleensä kyse siitä, että seikat, jotka ovat poliittisesti tai uskonnollisesti tärkeitä ja ilmenevät aikakauden vaikuttavina arvoina, moraalisina normeina tmv. - ovat siis ihmisen käyttäytymistä tai olemistapaa koskevia - eivät ole soveltuneet tieteellisesti tarkasteltaviksi tai ovat jopa osoittautuneet tieteellisesti perusteettomiksi. Kohtaaminen on saattanut olla hyvinkin väkivaltainen, mutta nämä tapaukset kertovat erityisesti, että ainakin paikoin tämä logoksen periaate on ollut kykenemätön ottamaan itseensä koko inhimillisen tiedon aluetta siten kuin tuo alue kulloinkin on ymmärretty.

Mutta hätä ei ole tämän näköinen: perinteemme antropologia on näistä ajoista kehittynyt. Ihmistä tutkivat tieteet ovat noudattaneet samaa perusperiaatetta ja tulleet mukaan tavalla, joka ei enää anna aihetta väkivaltaisiin kohtaamisiin. Puuttumatta historiallisiin esimerkkeihin voidaan ottaa esille, kuinka ihmisen tarkastelussa on saavutettu eräs tärkeä vaihe: peruslähtökohtana on, että jotta logoksen periaatetta voidaan noudattaa, on ihminen ymmärrettävä siten, että hänen toimintansa ei sisällä mitään sellaista, joka ei selvity riittävällä perustalla.

Tämä on tarkoittanut, että ihmisen tarkastelusta on pyritty poistamaan ne piirteet, jotka ovat aina aiheuttaneet ongelmia niin tieteelle kuin politiikallekin, siis arvaamattomat yksilölliset piirteet. Pitäytymällä ihmiseen lajina, joka jakautuu kulttuurisiin ryhmiin, on saavutettu tieteellinen kokonaisuus, joka ei kompastu neroihin eikä ajattelijoihin, mongolodeihin eikä afaatikkoihin. Samalla on päästy pelkistä määrittelykysymyksistä, joiden kohteet näyttävät leijuvan ilmassa; filosofinen antropologia ei näin ollen kuulu näihin tieteisiin.

Tämä puite, joka on rajaamisella saavutettu<sup>1</sup>, on tehnyt myös ihmismaailmasta paremmin hallitun, samalla kun se on siirtänyt myös ihmistä itseään kokevan tiedon yli alueelle, joka ei enää ole ihmistä; itse asiassa se on luonut inhimillisen käyttäytymisen teknologian<sup>2</sup>, jonka avulla ihmisen *jotain varten* on voitu hyvin yhdistää samaan perustaan kuin muukin tekniikka.

Meillä onkin nyt kasvattajia, jotka haluavat kasvattaa ja kouluttaa lapsemme sellaisten pedagogisten tekniikoiden mukaan, jotka on luotu fysikaalista luontoa koskevista metodeista ja jotka ymmärtävät ihmisen olemuksen organismina, joka on vuoro-vaikutuksessa ympäristön kanssa. Samoin he haluavat hoitaa poliittiset asiamme näiden periaatteiden mukaan. Toiset ovat kiinnostuneita perimämme manipuloinnista, toiset muunlaisesta "ihmiskunnan parantamisesta", esimerkiksi vanhusten ja syntymättömien likvidoinnista. Estoton ja ikuisesti murrosikäinen joukkotiedotus on tietysti haltioissaan!

---

<sup>1</sup> Heidegger käyttää sanaa "Gestell" ja hänen englannin- ja amerikankieliset ymmärtäjänsä sanaa "frame".

<sup>2</sup> Sanalla on oma viisautensa: se tuo esille yhdistelmän, jossa tekniikka ja logos tulevat esille ja korostaa tämän tason ontologista luonnetta.

## Yksiulotteinen ihmiskuva

Tämä kaikki on tullut tarkoittamaan, että yksilöä ei enää ole. Todennäköisyydet ovat ihmisen käyttäytymisen selittävä indikaattori ja ne voivat järkevästi päteä vain joukkoihin. Niinpä noudattaen yleistä metafysiikan perusideaakin vain yhteisöt, kulttuurit, keskustelut tai diskurssit ovat olemassa. Tämä on tehnyt myös inhimillisimmän tieteen, filosofian, sosiaalitieteeksi, jossa noudatetaan yksinkertaisuusperiaatetta: mitä käyttökelpoisempi, selvemmin *jotain varten* jokin ajatus on, sitä parempi.

Tämä massaistaminen, sosiaalinen paino, on välttämätön, koska me emme voi tehdä tämän metafysiikan vallitessa tiedettä yksilöstä. Me olemme jopa päättelleet, ettei yksilöä edes ole muussa kuin hallinnollisessa mielessä (jossa oletus on vastuukysymysten vuoksi tehtävä). Ajatus on myös viety läpi erittäin suurisuuntaisesti ja tehokkaasti. Ajatus on toteutettu konsumismissa. Italialainen teoreetikko Pier Paolo Pasolini on antanut teokselleen "Korsikalaiskirjoituksia"<sup>1</sup> alaotsikoksi "yksilön kulttuurin tuhoaminen kulutuksellisuuden kautta".

Jos ajattelemme, että tekniikka (teknologia) on länsimaisen metafysiikan formaaliontologia, joka antaa perustan, muodot ja rajaa mahdollisuudet olevalle, sen eksistentiaaliontologia on konsumismi: se kertoo, mitä ihminen on, miksi hän on olemassa, miten hän voi taata olemisensa jatkumisen jne. Se liittyy myös suhteeseemme tuonpuoleiseen, koska voimme konsumismin nimissä jättää henkivakuutuksen rahat jälkeemme ja varata etukäteen itselle haudan ja hautajaiset sekä taata kirkolle annetulla lahjoituksella, että sielumme pääsee Taivaan vielä suuremmoisempiin kulutusjuhliin.

Konsumismissa on näin ollen kyse ihmisen välittömistä totetumismahdollisuuksista, jotka on saatettu sopusointuun formaali-ontologian kanssa. Näin on myös löydetty selkeä ja yksinkertainen arvonmittari asioille, joiden arvoja ei aina ole ollut helppo vertailla: raha. Koska raha on täydellisesti vain väline, tämä mittatapa on yhtä neutraali ja loukkaamaton kuin muutkin matemaattiset mittaamistavat.

---

<sup>1</sup> *Scritti corsari.*



Meillä on hinta terveydelle, koulutukselle, taidenautunnoille, luonnolle, vauhdille ja nuoruudelle. Ja tietysti elämälle. Tämä mittaaminen on myös se tapa, joka on yhteinen koko perinteellemme talousjärjestelmistä riippumatta.

### Ihmistieteet

Tämä kaikki siis perustuu samaan metafysiikkaan kuin koko ajatus länsimaisesta tieteestä. Näin ollen se tietenkin tulee esille myös ihmistieteissä, jotka vasta sosiaali-tilastollisen kehityksensä avulla on päässeet tieteiksi. Ne tutkivat olioita, jotka vallitseva metafysiikka on määritellyt ja joille se on antanut olemuksen: todennäköistä ihmislaumaa, jonka yksilöllisyyttä määrää sen yksiselitteisesti mitattavissa oleva konsumistinen arvo.

Asia ei olisi koskaan tullut esille, jollei tämä rajausta olisi osoittautunut liialliseksi. Tieteen kohde, metodi ja päämäärä eivät näytä vastaavan riittävästi: sosiaali-tilastollinen tarkastelu ja elämä ovat ristiriidassa.

Ristiriita on olemassa ja tulee esille joka hetki. Jokainen tutkija ja tutkittava katsoo olevansa jotain muuta kuin todennäköisesti määritelty konsumisti. Tieteen ulkopuolella - mikäli siellä on mitään - elää ajatus, että ei vain ihminen vaan jopa luonto on tosiasiallisesti jotain muuta kuin mitä tämä yksiulotteinen kuva antaa ymmärtää. Tämä ulkopuolinen ajatus pilkkaa niin luonnontiedettä imitoivia yhteiskuntatieteitä kuin hallinnollisesti motivoitunutta sosiaalitiedettä ja luonnonsuojelua.

Tämä ulkopuolinen asetus edellyttää, että on oltava myös jokin muu, aidosti *erilainen* todellisuus, joka ei ole yksiulotteinen eikä edellytä yksilön tuhoamista.

Heidegger itse esitti ajatuksensa tästä erilaisesta hyvin hankalalla kielellä, jossa ainakin yksi - ja ratkaiseva - tekijä jää aina määrittelyä vailla, oleminen (*Sein*). Mutta idea, joka hänelle oli pohjalla, on täysin käsitettävä ja vastaa hyvin ei-teoreettista kokemusta, jota monet ovat yrittäneet

tieteen ulkopuolella propagoida - yleensä mitättömällä menestyksellä.<sup>1</sup>

Kun ihmiset tässä perinteessä pakottavat todellisuuden yhteen ainoaan puitteeseen, näyttää jotenkin väistämättömältä, että pakotettu itse voi tulla esille muualla, muulla tavalla. Me emme ehkä edes ymmärrä sitä näin esilletulleena mutta kuitenkin se voi antaa meille edellytykset ymmärtää myöhemmin.

Eräs näistä edellytyksistä tietenkin on, että on toinenkin tapa lähestyä näitä kysymyksiä kuin teknologisen periaatteen mukainen. Heidegger puhuu melko kryptisesti siitä, miten oleva kutsuu meitä muutenkin kuin tämän vallitsevan metafysiikan puitteen kautta. Tämä kutsu on mahdollista kuulla, mutta ei ole mahdollista, että se tulisi ymmärretyksi, *jollei* ole tilaisuutta jättää sitä ajattelutapaa, joka liittyy vallitsevaan metafysiikkaan. Heidegger tekee tämän erottelun: toisaalla on tiede ja filosofia, jotka toteutuvat puitteen kautta, ja toisaalla ajattelemisen, joka on enemmänkin olevan kuuntelemista.

Tiede ja filosofia ovat sosiaalista toimintaa ja ne liittävät meidät tähän yhteisölliseen logokseen, jota perinteemme yrittää avata. Ne eivät voi saavuttaa sitä, mitä ajattelemalla voi saavuttaa, koska este on liian korkea: yksilö on ainut, joka voi ajatella. Tieteen ja filosofian perinteessämme ei ole enää ollut yksilöjä, koska ensin ulkoinen puite, tekniikka ja sen väline, matemaattinen tiede, kadottivat yksilön luopuessaan kokemuksesta (ja tuodessaan meille idealisoidun kokemuksen). Myöhemmin sisäinen puoli, konsumismi, tuhosi yksilön tekemällä kaikesta eksistentiaalisesta tekniikan ohjailemaa kulutusta.

Me elämme nyt, enemmän kuin koskaan aikaisemmin, tilanteessa, josta voisi uskonnollista kieltä käyttäen sanoa, että Paholainen on vallannut meidät. Heideggerin

---

<sup>1</sup> Mitätön menestys johtuu yleensä siitä, että propagoijat turvautuvat täysin ratiota hyljeksivään ilmaisuun (esim. mystikot) tai yrittävät tuloksetta imitoida ratiota ja saavat aikaan naurettavia karrikatyynejä (esim. lukuintoilijat, astrologit ymv.).

aikalainen Simone Weil kuvasi tilannetta toteamalla, että me olemme jättäneet ajattelemisen, koska on niin paljon helpompaa yhtyä yhteiseen uskomukseen, tuohon lemmikkiimme Leviathaniin, joka on niellyt yksilöltä sen rauhan ja yksinäisyyden, jossa hän voisi ajatella, ja on antanut tilalle yhteisen puitteen, jossa voi muodostaa kysymyksiä ja antaa vastauksia yhtä helposti kuin lasten kysymysleikeissä. Meillä ei, tästä seuraten, ole enää mitään käsitystä yksilöstä ja tämän on tarkoitettava myös, että meillä ei ole enää käsitystä ihmisestä.

Tieteellisessä keskustelussa on aina ollut radikaalia puhua ihmiskäsityksestä. Tämä johtunee siitä, ettei tiede tunne muita käsityksiä kuin ne, joihin se perustaa. Se, että meillä on tällä hetkellä katastrofaalinen intellektuaalinen tilanne, jonka indikaattorina on luonnon saastuminen, arvoton tiedeympäristö, hallinnollinen yksilökäsitys ja yhtenäistynyt mitta-arvo rahassa, johtunee juuri siitä, että tieteellinen tarkastelu ei millään osin - ei edes silloin, kun asia koskee ihmistä suoranaisesti - perusta ihmiskäsitykseen vaan tuohon yleisempään puitteeseen, jonka länsimainen metafysiikka antaa.

Viimeiset 20 vuotta on Suomessakin käyty keskustelua siitä, eroaako ihmistieteiden metodologia luonnontieteiden metodologiasta. Tässä yhteydessä on puhuttu myös ihmiskäsityksestä; pääasiassa kysymys on tullut esille psykologisista syistä, sillä kiinnostus on näyttänyt koskevan erityislaatua - miten ihminen eroaa esimerkiksi apinasta tai tietokoneesta - eikä keskustelu ole niinkään koskettanut problematiikkaa, joka tekisi erottelun eri metodeihin tarpeelliseksi.

Edellä esitetyn perusteella on mahdollista väittää, että mahdollinen ero - ja tämä koskee nyt tulevaisuutta - luonnontieteiden ja ihmistieteiden välillä onkin niiden perustassa. Vaikka jättäisimmekin koskemattomaksi luonnontieteen perustan, mikä sinänsä tässä on ristiriitainen oletus, meidän tulisi joka tapauksessa muuttaa käsitystämme ihmistieteiden perustasta. Tämä tarkoittaa jonkin ihmiskäsityksen omaksumista ja näin nimenomaan siitä riippumatta, mitä perinteemme sanoo tieteen

vaatimusten esittävän. Tämä ei siis tarkoita ajautumista johonkin käsitykseen vaan käsityksen valitsemista.

Meillä on jo näyttää, mihin tieteen vaatimukset ja ajatuminen vievät: konsumismi eksistentiaaliontologiana heijastaa erinomaisen selvästi, millaista ihmisen käsittämistä nykyinen tiede tuottaa: tilastollista, hallinnollista ja manipuloivaa.

Ongelmana on tietenkin, että tieteellisen toiminnan perustan pitäisi olla, Leibnizia seuraten, jossain muualla kuin tutkimuskohteessa tai tutkijassa. Tämä objektiivisuuden vaatimus perustan osalta on tuottanut tilanteen, jossa ihmistieteitä on harjoitettu noin sata vuotta, mutta ihminen ei omaksi hämmästyksekseen ole oppinut ymmärtämään itseään ja käyttäytymistään sen paremmin missään niissä tilanteissa, joita todellinen maailma joka päivä tuottaa. Näyttää, että kaikki ihmistä koskeva tieteellinen tieto koskee joko jotakuta muuta tai on täysin triviaalia.

Heideggerin ajatus kenestä tahansa (das Man), passiivin subjektista, kuvaa hyvin tätä kohdetta. Ei tosin tarvita filosofia kertomaan, että tällainen tutkimus voi tuottaa vain vääristynyttä (uneigentlich) kuvaa ihmisestä.

Ongelma on epäilemättä siinä, että ihmisen perusta sellaisena kuin me sen välittömästi kokemuksestamme löydämme on ihmisessä itsessään. Jotta ihmistä koskeva tiede ei olisi samalla tavalla livahtanut maailman ja ihmisen väliin kuin tekniikka, sen olisi tarkasteltava ihmistä tästä, perinteen kannalta ristiriitaisesta perustasta. Tämä tarkastelu ei tarkoita transsendentaalista minää (subjektiviteettia) eikä sitä tilastollista ihmettä, josta sosiaalitieteilijät puhuvat vaan elävää, yksilöllistä ihmistä, joka oman välittömän kokemuksensa mukaan on kadotettu heti kun hänestä löytyy "samaa" kuin muista.

Toinen mielentila

Tämä tuntuu melko mahdottomalta ajatukselta aikana, joilloin kaikki kollektiiviset yhteydet, esimerkiksi historian,

kulttuurin, yhteiskunnan kontekstit, tuntuvat meistä todellisemmilta kuin oma elämämme. Väitän kuitenkin, että oman yksilöllisen elämän mahdollinen epätodellisuus on seurausta väärästä perustasta, ei suinkaan syy siihen, että perusta on näin valittu. Husserl etsi välitöntä perustaa elämismaailmasta, joka ei - loppujen lopuksi - kuitenkaan riittänyt hänelle. Heidegger etsi vastausta ihmisen maailmassaolemisesta. Kummallakin ongelmaksi muodostui intersubjektiivisuuden perustan puuttuminen. Ja tämä on epäilemättä se ongelma, joka tulee esille heti, kun puhumme yksilöstä ilman noita laajempia konteksteja.

On kuitenkin syytä kysyä, missä mitassa juuri tämä puute kariuttaa yritykset löytää uusi perusta ihmisen tutkimiselle. Ranskalaisessa keskustelussa<sup>1</sup> on ollut esillä ajatus, ettei intersubjektiivisuus ole kuitenkaan taattu, vaikka tekisimme mitä oletuksia, eikä se ehkä ole edes olennainen asia ihmisen kannalta. Myös kriittiset äänenpainot hermeneuttisessa filosofiassa tukevat tätä ajatusta.

Simone Weil ja Pasolini puhuvat molemmat "paluusta takaisin". Myös Heidegger esittää vastaavan kuvan puhuessaan länsimaista metafysiikkaa edeltävästä ajasta.<sup>2</sup> Meidän olisi jollakin tavalla - välittämättä intersubjektiivisuuden perustan puuttumisesta - palattava takaisin sellaiseen **mielentilaan**, jossa me uskallamme heittäytyä ulos puitteista, joiden varassa koemme.

Simone Weil etsi tätä mielentilaa Platonilta, lähinnä hänen paideia-ajatuksestaan<sup>3</sup>, ja Bahagavad Gitasta<sup>4</sup>, Pasolini kansanrunoudesta, joka ei vielä ollut oppinut

---

<sup>1</sup> Esim. Le Nouvel Observateur 13-19 Juin 1986 & 29 Août - 4 Septembre 1986, artikkelit *La grande lessive & Foucault vivant*.

<sup>2</sup> Näin analyysissään Herakleitoksesta ja Parmenideesta; Gesamtausgabe Bd. 54 & Bd. 55, sekä *Aus der Erfahrung des Denkens*, 19: "Der Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind."

<sup>3</sup> *La source grecque*, 77jss.

<sup>4</sup> *Attente de Dieu*.

käyttämään intersubjektiivista kieltä<sup>1</sup>, sekä puhtaan ruumiinliikkeen ilmaisusta<sup>2</sup>. Heidegger etsi vastausta Mestari Eckhartilta<sup>3</sup>. Kaikki ovat olettaneet, että kyseessä on mielentila, joka ei ole tavanomaisesti ajatellen intersubjektiivinen, kommunikoitavissa, mutta joka silti on sama kaikille sen vallassa oleville. Se on tiukasti yksilöllinen, minun kokemaani perustava, mutta ei sisällä ajatusta oman ja vieraan erottamisesta.

Tällaisen perustan löytämiseksi tarvitaan ilmeisesti sitä "itseään vastaan ajattelemista", jota Heidegger pohti runossaan<sup>4</sup>. Se olisi itseään vastaan, koska kaikki perinteessämme edellyttää ajattelulle aivan toisen suunnan. Kun Heideggerilta kysyttiin, mikä on se suunta, johon olisi ajateltava, hän vastasi yksiselitteisesti: "En tiedä." Mutta ihmisen metodina ajatteleminen on silti mahdollinen. Meillä ei kuitenkaan näytä olevan muuta keinoa vapautua siitä puitteesta, jonka Leibnizin periaatteen toteuttaminen on tuottanut. Ja monet seikat vaativat, että meidän olisi vapauduttava siitä.

---

<sup>1</sup> *Lettere luterane, & Empirismo eretico*, Milano.

<sup>2</sup> *La Divina Mimesis*,

<sup>3</sup> *Gelassenheit*,

<sup>4</sup> *Aus der Erfahrung des Denkens*, 15: "Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag."

## KIRJALLISUUS

- Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954.  
 Heidegger, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1957.  
 Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1960.  
 Heidegger, *Parmenides*, Gesamtausgabe Bd. 54 & *Herakleitos*, Bd. 55, Frankfurt 1982 & 1979.  
 Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, kokoelmasa Wegmarken, Frankfurt, 1967.  
 Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962.  
 Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels*. Hrsg. von C.L.Grotenfend. Hannover 1846.  
 Nouvel Observateur 13-19 Juin 1986 & 29 Août - 4 Septembre 1986, *La grande lessive & Foucault vivant*.  
 Pasolini, P.P., *Empirismo eretico*, Milano 1972.  
 Pasolini, P.P., *La Divina Mimesis*, Torino 1975  
 Pasolini, P.P., *Lettere luterane*, Torino 1976.  
 Pasolini, P.P., *Scritti corsari*. Milano 1978.  
 Weil, Simone, *Attente de Dieu*, Paris 1948.  
 Weil, Simone, *La source grecque*, Paris 1953.

## TEKNOLOGIAN FILOSOFINEN ONGELMA JA EKOLOGIA

---

### HUMANISMI TIETEEN ALKUNA

Länsimaisen tieteen historia on hyvin lyhyt eikä sen kehityslinjoista voi aidosti johtaa mitään vaativampia periaatteita. Lyhyydestä huolimatta me tapaamme tarkastella oman hetkemme tapahtumia vieläkin lyhyemmässä perspektiivissä, millä tarkoitan tarrautumista siihen, mitä on faktisesti tapahtunut viimeisen viidenkymmenen vuoden aikana. Sen ymmärtäminen, mitä todella on tapahtunut näiden viiden vuosikymmenen aikana, edellyttää kuitenkin hieman pidempää perspektiiviä, nimittäin sen ajatustavan perspektiiviä, joka on synnyttänyt sen, missä me nyt, konkreettisesti, olemme, länsimaisen tieteen ajatuksen historiaa.

Humanismi ja uusi luonnontiede syntyivät samoilla vuosisadoilla, 15. ja 16. vuosisadalla. Humanismissa korostetaan ihmisen näkökulmaa: inhimillinen tieto on eräänlainen mittari, jonka avulla saadaan tieto niistä pysyvistä ilmiöistä ja lainalaisuuksista, jotka vallitsevat maailmassa. Ihmisen tärkein apu tässä on kieli, jolla on totuuden paljastajan ja kantajan tehtävä. Humanismin erityinen anti on ollut kielen aseman selkiyttäjänä: kun kielellä aiemmin katsottiin olevan lähinnä retorinen merkitys<sup>1</sup>, humanistit toivat totuuden kantamisen kielen tärkeimmäksi piirteeksi. Tällä oli laajakantoiset vaikutukset, sillä se muutti - ei tietenkään kerralla, mutta asenteellisesti pysyvästi - suhtautumisen totuuteen.

---

<sup>1</sup> Kielen ajateltiin olevan vakuuttamisen, ohjailemisen väline, jolta ei voi vaatia mitään eksaktia luonnetta ja sen vuoksi katsottiin, että retoriikka ja logiikka ovat kaksi kokonaan eri aluetta tiedossa. Vaikka logiikka käytti kieltä apunaan, sen merkitys, joka oli formaalisessa, ei ollut kielestä riippuvainen.



Humanistien käsityksen mukaan totuus on kielen ominaisuus. Kielessä on mahdollista ilmaista sellaista, mikä ei itsessään esiinny luonnossa, esimerkiksi asettaa suhteen olioita ja ilmiöitä, joilla ei voi olla konkreettista suhdetta luonnossa. Samalla tavalla kielessä voidaan ilmaista sellaisiakin suhteita ja kuvauksia, jotka ilmenevät luonnossa. Se, että kielessä ovat nämä molemmat mahdollisuudet, kertoo meille, että kieli on tässä ensisijainen ja luonnon tapa ilmetä jollain tavalla on toissijainen. Totuus on näin ajatellen suhde, joka on kielellisen ilmauksen sisällön (siis väitteen) ja mahdollisen asiointilan välillä, siis inhimillisen tietämisen ja luonnon välillä.

Tämä tarkoitti, että tietämisestä myös totuuden mielessä, siis varmasta ja oikeasta tietämisestä, tuli inhimillisen näkökulman tulos. Kun klassisessa kreikkalaisessa tiedon keskustelussa korostetaan totuutena *tapaa*, jolla luonto ilmenee meille ja täten vaikuttaa meihin ja tulee meihin tietämisenä ja vakuuttavuutena, tarkoituksena on ollut korostaa luonnon, meidän oman kontekstimme, ensisijaisuutta kaikkiin omiin näkökulmiimme verrattuna. Luonto oli kreikkalaisessa katsannossa se, mistä me ja kaikki muu on, vaikkakaan ei voitu kieltää, etteikö ihmisen tapa tarkastella luontoa, nimittäin *taito*, olisi ollut yleensä ratkaiseva ihmisen mielenkiinnon suuntaajana ja painotusten synnyttäjänä tiedon eri alueilla.

Humanismin mukana ihmisnäkökulma, samalla myös antro-po-loginen mittakaava, korostuivat ja tulivat erityisen tarkastelun alle: tietokritiikki ja subjektin erityisasema kiinnostivat tutkijoita ja inhimillisen historian erityislaatu löydettiin tavalla, jota ei ennen tunnettu. Tämä tarkoitti luonnon karkoittamista sinne, minne se on jäänytkin, nimittäin *toiseksi*, joksikin, jota ihminen ei ole.

Samaan aikaan kehittyi myös toinen vastaavanlainen tarkastelutapa, uusi luonnontiede. Sekin syntyi keskiajan pohdinnoista humanismin tavoin ja tuloksena oli jälleen antropologinen näkökulma: ihminen tarkastelee itsensä ulkopuolelle jäänyttä luontoa tekemällä sillä kokeita,

tekemällä siitä systemaattisia havaintoja ja koodaamalla näin saamaansa tietoa matemaattisesti päämääränä idealisoitu kuva luonnosta. Tämä tarkastelutapa toteuttaa samaa humanismin periaatetta totuudesta suhdekäsitteenä, nyt suhteena idealisoidun luontokäsityksen (kehittyneessä muodossa: teorian) ja luonnon välillä. Luonto on tässäkin *toisena*, jonain, jota ihminen ei ole.

Tämä uusi antropologinen, ihmisen mittaan ja tarpeisiin rakennettu tiede ei enää voinut käyttää hyväkseen luonnonfilosofista tarkastelua, jollaista oli harjoitettu aina huippukeskiajalle asti: varhainen luonnonfilosofia kun oli lähtenyt ajatuksesta, että luonto on yksi eikä ihmisellä ole siinä mitään erityisasemaa, joka oikeuttaisi hänet kuvittelevaan, että hän voi astua - edes kokeeksi - ulos luonnosta. Kreikkalaiset kuvasivat ajatusta ihmisen erityisasemasta luonnossa uhmamieleksi kohtaloa vastaan (*hybris*), jollainen aina välttämättä päättyy ihmisen tuhoon. Samalla tavalla katsottiin keskiajalla sekä kristillisessä että maallisessa ajattelussa ihmisen yritykset mitoittaa luonto omiin tarpeisiinsa harhautuneen mielen harhapoluiksi. Vaikka ihminen olikin erityislaatuinen eettisen riippumattomuutensa tai kuolemattoman sielunsa vuoksi, ei kumpikaan näistä irrottanut häntä siitä ensisijaisesta siteestä, jolla hän kuului luontoon. Ihminen oli aina ensin ja viimeiseksi luonnonolio, ja vain tässä välissä, ja silloinkin melko heikosti, hän saattoi ajatella itseään jonain muuna.

#### TAITOJA TEKNIikka

Luonnonfilosofiassa ajatus ihmisen taidosta liittyy selvään ontologiseen erotukseen, jossa luonto sellaisena kuin se on itsekseen erotetaan siitä, millaisena me sen käsitämme. Meidän tapamme käsittää luonto perustuu meidän tarpeisiimme, joista tarpeista ovat syntyneet ihmisen taidot tulla toimeen ja sopeuttaa itseään luonnossa. Ihmisen elämä on tietenkin ensisijaisesti käytäntöä, elämistä, ja luonnon käsittäminen perustavanlaatuisessa mielessä tapahtuu tällä tasolla: käden taitoina, motoriikkana, arvioimisina välimatkoista, luonnon suuren kirjan lukemisena. Koko ajan tässä on näkökulmana ihmisen käytäntö, jonka ymmärretään rajaavan luonnon

kokonaisuudesta paloja kuhunkin käyttöön. Taidossa ei tietenkään kuvitella saavutettavan mitään varsinaista tietoa, sillä taito paljastaa luonnosta jotain vain kulloistakin päämäärää varten.

Luonto jää aina saavuttamatta taitojen kohdalla. Luonto lepää itsessään sellaisena kuin se on, välttämättömänä ja täydellisenä, ja taitomme ja me itse olemme pieni osa siitä. Luonnonfilosofiassa esiintyy useammassakin yhteydessä ajatus, että varsinaisesti oleva on yksi rajaamaton ja määrittelemätön kokonaisuus<sup>1</sup>, josta ihmisen käsittämä on kulloinkin tiettyä tarkoitusta varten rajattu ja määritelty osa. Koska luonto on aina ensisijainen - onhan se kaikkien rajaajien ja rajausten ehto - myös paluu kokonaisuuteen kuuluu tähän ajatukseen: rajaaminen ja määritteleminen jotain tarkoitusta varten on eräänlainen rikos kokonaisuutta vastaan, koska tällä tavalla estetään kokonaisuutta ilmenemästä itsenään. Luonnonfilosofiaan kuului ajatus luonnon itsensä pyrkimyksestä paljastua itsenään ja tämän luonto teki tekemällä tyhjiksi rajaamiset ja määrittelemiset: luonto ikäänkuin tuli läpi ihmisen yrityksistä ja näyttäytyikin yllättävästi jonain muuna kuin rajauksena ja määrittelemisenä.

Tämän itsenään ilmenemisen ihminen koki luonnon ylivaltaana, jolla oli kahtalainen merkitys. **Ensinnäkin** se oli kammottavaa, sillä näin paljastui paljaimmillaan ihmisen asema, alistettuna kokonaisuudelle, ja tämän tuntemuksen tulkinnat ovat yleensä - kuten esisokraattiset filosofitkin jo huomasivat - uskonnollisia: luonto tulkitaan voimaksi, joka huimasti ylittää ihmisen ymmärryksen ja kyvyt, ja luontoa pyritään lähestymään tavalla, joka jotenkin sovittelee tätä ihmisen kokemaa epäsuhtaa. Mysteerit ja ihmisen luonnonyhteyden uudelleen rakentavat riitit ovat tällaisen uskonnollisen kokemuksen ilmentymiä. **Toiseksi** ylivallan kokeminen pani ihmisen pohtimaan taitojensa luonnetta,

---

<sup>1</sup> Tämä tunnetaan parhaiten Anaximandroksen filosofiasta, mutta sama ajatus esiintyy myös Platonilla, Aristoteleella sekä roomalaisella Martianus Capellalla ja myöhemmin varhaiskeskiajan luonnonfilosoifeilla, esimerkiksi Bernard Silvestrillä.

näitä välineitä, joilla hän ympäristöään lähestyy ja pyrkii hallitsemaan ja ymmärtämään. Tästä syntyi se filosofia, jossa huomio kiinnittyi taidon periaatteeseen, tekniikkaan.

Tekniikka kuvastaa tällöin ihmisen taitoa käsittää omalla tavallaan se, mikä luontona on meissä ja ympärillämme annettu. Luonto kokonaisena, meidät sisältävänä, on aina eri asia kuin se, millä tavalla tämän kokonaisuuden yksi osa käsittää itsensä ja suhteensa siihen, mikä jää itsen ulkopuolelle. Kreikkalaisessa termistössä luonnolla on tällöin nimenä *fysis* ja ihmisen tapa käsittää on *tekhnē*.

Luonnonfilosofia ja tekniikan filosofia tässä tapauksessa tarkoittavat sitä eroa, joka on kokonaisella kaikkeuden ajattelemisella ja ihmisen kokeman luonnon tarkastelemisella. Edellinen pyrkii ymmärtämään sellaista, josta ei kokonaisena ole välitöntä kokemusta, mutta joka näyttäytyy välillisesti kaikessa kokemuksessa ja on välttämättömästi edellytettävä, jotta kokemuksellinen muodostaisi ykseyden. Tämähän on yleensäkin metafyyssisen tarkastelun päämäärä, mutta luonnonfilosofiana sillä on myös käytännöllistä merkitystä, koska tällaisessa tarkastelussa ihminen pyrkii asettamaan itsensä johonkin kohdallisesti sattuvaan asemaan luonnon kokonaisuudessa, jotta hän pystyisi käsittämään myös taitojaan koskevassa tarkastelussa - siis tekniikan filosofiassa - oikean mitan ja suhteen eikä sortuisi antropometriaan, kuvittelemaan, että ihmisen tekniikka on sama kuin luonto.

Siirtyminen luonnonfilosofiasta tekniikkaan on merkinnyt Antiikissa suurta harppausta kohti nykyaikaista ajattelutapaa. Se merkitsi siirtymistä ihmisen rajaamaan maailmaan, jossa meille annetut mitat, jotka syntyvät kehomme mitoista (raajoista ja pituudestamme), aisteistamme ja ajallisuuden tajustamme, tulivat merkitsemään todellisuuden mittoja. Luonnon ilmiöillä, joilla aiemmin ymmärrettiin olevan ensisijaisesti muu kuin ihmisen taitoihin liittyvä merkitys, koettiin nyt ensisijaisesti sinä, minä ne tulivat taitojemme kautta ilmi. Esimerkiksi vesi oli tarkoittanut vielä Thaleella, filosofian isällä, sitä

yleisintä periaatetta, joka liittyy yhteen kaiken olevaisen<sup>1</sup>; tekniikassa vesi tarkoittaa kuitenkin sitä kokemuksellista ainetta, joka kastelee, joka on elämälle välttämätön, jolla pestään, johon voi hukkua.

Tekniikka siis selvästi ohensi tapaa ajatella luontoa, kun asiaa katsotaan luonnonfilosofian kannalta. Mutta toisaalta se mahdollisti ajatustavan, jolla liittyy aiemmin vain metafyyssisesti tarkastellut ilmiöt osaksi mesosfääriä, ihmisen todellisuutta, tavalla, joka teki mahdolliseksi ihmisen kannalta katsoen hedelmällisen vuorovaikutuksen ihmisen ja välittömän ympäristön välillä. Ihmisen ei tarvinnut tyytyä siihen, että ympäristö paljastui satunnaisella ja monesti uhkaavalla tai käsittämättömällä tavalla: kun ihminen määritteli luonnon omia tarpeitaan varten sen mukaan kuin ihmisellä oli erilaisia taitoja luonnon käsittämiseksi, luonto myös ilmeni näiden tarpeiden ja taitojen mukaan.

Tämä on se vaihe, jossa länsimainen tekniikan filosofia syntyy, ja tässä vaiheessa tekniikka tarkoittaa tapaa, jolla luonto paljastuu ihmiselle jäsentyneesti, ihmisen ymmärryksen mukaan. Ihmisen oma toiminta, aktiivisuus, tekeminen ovat mahdollisia niissä puitteissa, joita tällöin tekniikalla vallataan. Luonto ja ihminen toimivat yhdessä. Aristoteleella nämä kaksi puolta ovat tekninen ja poieettinen: tekninen vastaa luonnon paljastumista taitojemme mukaan ja poieettinen sitä, miten me tämän perusteella teemme jotain, "luomme". Luominen on aina riippuvaista siitä ymmärtämisen yhteydestä, jonka luonto kulloinkin antaa. Tällä tavoin tekniikka ja poietiikka ovat kiinteästi sidottu toisiinsa ja vastavuoroisesti ne "kontrolloivat" toisiaan, millä tarkoitan, että ihmisen kokemuksellisuus, konkreettinen maailmassa oleminen

---

<sup>1</sup> Arkhé eli kaiken alku ja se, mihin kaikki lopulta palaa. Tämä liittyi myös alkuveden ajatukseen, jossa kaikki muuttuvainen vapautuu muodoistaan ja saa uuden muodon tullakseen takaisin maan päälle. Samankaltainen periaate on myös Anaksimeneen ilma, Empedokleen neljä alkuainetta ja muut vastaavat luonnonfilosofiset yleisperiaatteet.

muun luonnon osana on se, missä ja mihin nähden niin tietäminen kuin toiminenkin tapahtuu.

## TEKNIikka UUTENA TULKINTANA

Tämä yhteys ja kontrolli katoaa kuitenkin heti, kun ihmisen tekniikkaa aletaan tarkastella kokemuksellisesta riippumattomana. Tekniikka ei nimittäin välttämättä kuvaa taitoihin liittyviä tarpeita ja näistä syntyvää luonnon paljastumista, se voi myös tarkoittaa *tapaa*, jolla me suunnittelemme luonnon esille pakottamista, eräänlaista strategiaa. Tämähän on se merkitys, joka tekniikalla nykyisin on: se on strategia, jonka avulla me pakotamme luonnon paljastamaan itsensä, vaadimme sen esille, näyttämään tapansa ja lakinsa. Kaikki tekninen luonnontiede ja ihmistutkimus ovat tällaista pakottamista. Mutta miten tämä muutos on voinut tapahtua?

Muutos on edellyttänyt kahta asiaa: subjektiivisuuden esille nousemista ja tietämisen muuttumista tieteeksi, siis teorioiden järjestelmäksi. Nämä eivät ole erillisiä ilmiöitä, sillä vasta kokemuksesta irtautunut, erillinen tiede on voinut tarjota subjektin erilliselle tarkastelulle ja siten subjektiivisuuden kehittymisen. Aristoteleen tieteen ihanteena oli Eukleideen geometria, joka erosi kaikesta siitä, mitä muuten kutsuttiin "tietämiseksi" siinä, että sekä Eukleideen geometria järjestelmänä (siis aksiomaattisena ja "riippumattomana" tieteenä) kuin myös tämän tieteen kohde, geometriset oliot, olivat selvästi kokemuksellisesta riippumattomat. Näin tiedon ihanteena oli tilanne, jossa tarkastelija, tarkasteltava ja tiede olivat kaikki riippumattomia, toisistaan irrallisia yksiköitä. Tieto oli siis tarkastelijan strategia lähestyä tarkasteltavaa, joka paljastui tieteenä. Missään tässä ei ollut enää kyse kokemuksesta tai maailmasta, jonka osina nämä kaikki olisivat olleet.

Tämä myös tarkoitti, ettei tarkasteltava enää motivoitu ihmisen taidoistaan ja kokemuksistaan asettamista päämääristä vaan etukäteen annetusta järjestelmästä, joka määrittelee ja rajaa maailmaa muilla kuin kokemuksellisilla

perusteilla. Tämä uudenlainen tekniikka on strategiaa, koska siinä on annettu ohjeet luonnon tietynlaiseksi paljastamiseksi, selvissä rajoissa esiin manattavaksi - esimerkiksi geometriassa geometriana, fysiikassa fysiikkana, kemiassa kemiana - vaikka kokemuksellisessa todellisuudessa ja siis taitojen kautta tällaisia lähtökohtaeroja ei ole.

Tämä uusi, strateginen tekniikka katkaisee sen kontrollin, joka on luonnostaan taidon ja luonnon välillä: kun kokemisen ykseys on jaettu kolmeen osaan - siis tarkastelijaan, tarkasteltavaan ja tieteeseen - ei näiden välillä ole mitään luonnollista (siis *ontista*) sidettä<sup>1</sup>, joka samassa maailmassa samaan aikaan yhdistäisi taidon ja tiedon.

## PERUSTAN TARVE

Tämä erillisyys on syynä sille periaatteelle, jota kutsutaan Leibnizin periaatteeksi, mutta joka on ollut, ainakin lausumattomana, käytössä jo aristotelisessä tieteessä. Leibnizin periaate sanoo yksinkertaisesti, että kaikella on oltava riittävän perustan antava syy.<sup>2</sup> Tämä tarkoittaa, että tiedolla ei itsessään ole sitä, mikä on sen syy. Tieto ei siis ole se, mikä on paljastunut itsenään vaan välillisesti esiin pakotettu jokin, nimittäin tiede tai tieteellinen fakta. Kun ihminen ei enää ole samassa, missä kaikki muu, vaan on omassa subjektiivisessa maailmassaan, josta tieteen avulla provosoi *toista* maailmaa, täytyy olla jokin, joka on näiden kahden välissä ja toimii perustana sille, mikä yhdistää näitä, siis faktalle.

---

<sup>1</sup> Kuten on aina välittömässä kokemuksessa, esimerkiksi käden ja muun välillä: asetettaessa käsi tulen päälle, ei jää *välittömästi* hämäräksi, että tuli polttaa kättä ja se on vetäistävä pois, mutta sama selkeys ei seuraa välillisessä yhteenotossa, jossa luonto on haastettu esiin jossain rajatussa mielessä, esimerkiksi radioaktiivisuutena.

<sup>2</sup> *Principium reddendae rationis eli der Satz vom Grund.*

Ja tämä asetelma on synnyttänyt modernin, siis 1600-luvulta alkavan tiedon ongelman, jossa, kuten hyvin tiedämme, näyttäytyvät sellaiset parit kuin subjekti-objekti, sisäinen-ulkoinen, tiedon muoto-sisältö ja eräitä vastaavia. Kun yhteys kokemisen ja tietämisen välillä on katkaistu, luonto on saavutettavissa kahdella tavalla (entisen yhden sijaan): Ensinnäkin saavutettavissa kokemuksellisesti (ontisesti), jolla tarkoitetaan ei-reflektoivaa suhdetta luontoon, suhdetta, jossa emme pohdi luontoa. Toiseksi saavutettavissa tieteen välityksellä, jolloin pohdimme luontoa sen strategian avulla, jonka tiede antaa. Nämä kaksi eivät voi kohdata, koska ne lähtevät kokonaan eri lähtökohdista ja käyttävät eri periaatetta: kokemuksellinen riittää itsessään, mutta on sattumanvaraista, tieteellinen on järjestelmällistä, mutta edellyttää perustan.

Perusta on parhaimmin esillä nykyaikaisessa luonnon-tieteen käytännössä, joka on jäljitettävissä Galileihin. Galilein tieteen luominen perustui idealisoituun kokemukseen: koska olosuhteet kokemuksellisesti olivat sattumanvaraiset - joskus tuuli, saattoi sataa, olla kylmä tai kuuma, aineet puhtaita tai kelvottomia - oli aiheellista *idealisoita* kokemuksellinen, jotta tieteen kannalta keskeinen aines huuhtoutuisi esiin. Tämän saattoi saada aikaan matematiikan avulla, melko samoin periaattein kuin Pythagoraallakin, erona vain se, että Pythagoras, esittäessään maailman perimmäisen luonteen matemaattisiksi suhteiksi, tiesi tekevänsä metafysiikkaa, kun taas Galilei katsoi samaa periaatetta noudattaessaan olevansa eksakti. Kun kokemuksellinen saatetaan matemaattisten suhteiden muotoon, se ei vastaa sellainenakaan enää kokemusta, mutta perustuu selvästi jollekin, joka itsessään on pätevä, kuten esimerkiksi Eukleideen geometrialle ja tarkoin tunnetuille aritmeettisille periaatteille (matemaattisille lainomaisuuksille).

Näin tuli yhdistetyksi aristotelinen ajatus maailmasta toisistaan erotettavien olioiden kokoelmana **ja** mahdollisuus hallita tätä kokonaisuutta luettelemalla (periaatteessa) ne ja ennakoimalla (periaatteessa) niiden toimet. Matemaattinen



idealisaatio on tehnyt tämän mahdolliseksi<sup>1</sup> ja samalla se on antanut tekniikalle kokonaan uuden merkityksen: tekniikka ei ole enää vain tapa, jolla luonto joko paljastuu meille, tai strategia, jonka avulla me pakotamme sen paljastumaan, vaan uusi tieteen metafysiikka, joka on korvannut kaikki aiemmat ajatustavat, joissa on pohdittu luonnon, ihmisen ja tietämisen suhteita.

Voi sanoa, että tekniikka tässä uudessa mielessä on täydellisesti toteuttanut Leibnizin periaatteen: tieteen metafysiikka on toteuttanut ajatuksen perustasta, koska teknisen mukaan tieto voi olla "tosi" ainoastaan siinä tapauksessa, että se "toimii" (on matemaattisesti muotoiltavissa), mikä tarkoittaa, että siinä edellytetyt periaatteet sattuvat yhteen maailman kanssa siten, että tieto itse osoittaa, muodollaan, oman totuutensa ja ihmisen asema on vain todistajan osa.<sup>2</sup>

## TEKNIKASTA TEKNOLOGIAKSI

Tuloksena on ollut tieteellinen perinne, jonka erinomaiset saavutukset todistettavasti ovat joka päivä esillä jokaisessa kodissa ja työhuoneessa, pihoilla ja metsissä. Toisena puolena on, että ne ongelmat, joihin saattaa törmätä näiden saavutusten yhteydessä, eivät aina olekaan käsiteltävissä tämän saman ajattelutavan puitteissa. Kun Leibnizin

---

<sup>1</sup> Esimerkiksi Martin Heidegger sanoo Leibnizin periaatetta käsittelevässä artikkelissaan *Der Satz vom Grund*, 197-198: "Wir wissen heute, ohne es schon recht zu verstehen, daß die moderne Technik unaufhaltsam dahin drängt, ihre Einrichtungen und Erzeugnisse in die allumfassende, größtmögliche Perfektion zu treiben. Diese Perfektion besteht in der Vollständigkeit der berechenbaren Sicherstellung der Gegenstände, des Rechnens mit ihnen und der Sicherung der Berechenbarkeit der Rechnungsmöglichkeiten."

<sup>2</sup> Ja Heidegger jatkaa, 198: "Die moderne Technik treibt in die größtmögliche Perfektion. Die Perfektion beruht auf der durchgängigen Berechenbarkeit der Gegenstände. Die Berechenbarkeit der Gegenstände setzt die unbeschränkte Geltung des principium rationis voraus. So bestimmt dann die gekennzeichnete Herrschaft des Satzes vom Grund das Wesen des modernen, technischen Zeitalters."

periaatetta noudatettaessa on päästetty tekniikka (tieteenä) pujahtamaan luonnon ja ihmisen väliin, on syntynyt alue, joka ei näytä kuuluvan kenellekään ja joka vieläpä perustelee itse itsensä. Tämä ei tietenkään välttämättä olisi ongelma, ellei sijaintipaikka olisi juuri ihmisen maailmasuhteessa, kohdassa, josta ihmisen olisi pystyttävä löytämään kriteerit toiminnalleen.

Tätä uutta metafysiikkaa on filosofiassa tapana kutsua teknologiaksi. Tämä sana yhdistää tekniikan ja logoksen ja tekee näin tekniikasta välttämätöntä, jotain sellaista, jota ilman ei voi olla kunnollista todellisuuden esille tulemista. Teknologia on perimmältään se strategia, jolla luonto paljastetaan ja jonka avulla tätä paljastusta käytetään uusiin paljastuksiin. Teknologia vie ihmisen toimintaa tällaisiin kertautuviin paljastuksiin, joita ei ohjaa kokemus vaan se välttämättömyys, joka syntyy itse järjestelmästä. Matemaattiselle perustuvaa tieteen harjoittamista ei voi lopettaa, koska perusta, siis matemaattinen, aina sallii uusia teoreettisia mahdollisuuksia niidenkin yli, joita ihmisen on mahdollista välittömästi kokea.

Tieteen järjestelmät tässä teknologisessa mielessä ovat siis systemaattisia luonnon esille pakottajia ja ne ovat myös ainoita, jotka tähän pystyvät. Ei ole mahdollista ajatella, että luonto tulisi esille itse, paljastuisi siinä mielessä kuin varhaiset luonnonfilosofit ajattelivat, koska me emme enää pysty ajattelemaan, mille tämä paljastuminen voisi perustua. Me emme ymmärrä, mitä tarkoittaa luonnonkansan (tai nykyfilosofin<sup>1</sup>) ajatus, joka kehottaa pakottamisen sijasta jättämään luonnon silleen, antamaan luonnolle itselleen mahdollisuuden tulla esille oman itsenään, koska tällaista luontoa "ei enää ole".

Tämä tarkoittaa tietenkin, ettei luontoa tässä mielessä ole *tieteelle*. Ja tiede on se, mikä ratkaisee, koska siinä voidaan osoittaa perusta. Tämä tulee erinomaisesti esille teknologisenä periaatteena, joka on nykyisen tekniikan, ja sitä kautta tieteen, olemus, se, mikä varsinaisesti on muuttanut ajattelutapamme, sillä periaate on vallannut

---

<sup>1</sup>Heidegger, *Die Gelassenheit*.

muutakin kuin tieteen alueen. Tarkastelkaamme aivan lyhyesti tätä periaatetta.

Siihen kuuluu ajatus, että on olemassa tieteen "logiikka", jota kaikki tietojärjestelmät noudattavat. Tämä ei ole kokemuksellinen vaan on, kuten on pakko sanoa, taivaasta tullut, sillä se on riippumaton historiasta, ihmisestä ja käytännöstä. Juuri tämä "logiikka" tekee tieteestä kokonaan oman todellisuutensa, kokemuksellisesta riippumattoman ja sillä tavalla vahvan, että luonnon ja tieteen joutuessa ihmisen kokemuksessa ristiriitaan, tiede ratkaisee. Sama tekee mahdolliseksi, että tiede on "arvovapaata" ja että vain tiede voi ratkaista esille nostamansa tai aiheuttamansa ongelmat.<sup>1</sup>

Hyvin yleisessä muodossa teknologinen periaate korostaa, että kaikki rationaalisesti esitettävissä olevat ongelmat on mahdollista ratkaista tieteen avulla ja siten riippumattomina toisaalta kokemuksellisesta ja toisaalta arvottavasta toiminnasta.

## TEKNIIKAN OLEMUKSELLINEN LAAJUUS

Luonnontieteessä tämä tarkoittaa, että tiedettä harjoitetaan sovellutukset mukaan lukien kaikille niille rajoille asti, joille tieteen "logiikka" tieteenharjoittajan johtaa. Koska tähän ei sisälly mitään arvottavaa periaatetta, ei tieteellä itsellään voi tämän teknologisen ajattelutavan mukaan olla hyvää tai pahaa, joka rajaisi toiminnan laajuutta.

---

<sup>1</sup> Tässä voi viitata esimerkiksi siihen kehäpäättelyyn, jota Linkola harrastaa biologistisessa ja kokonaan teknologisessa ajattelutavassaan, jossa hän ratkaisee teknologisen "kehityksen" tuomat ongelmat soveltamalla samaa kehitysmallia luontoon. Tämä ajattelutapa on se kompastuskivi, joka estää Linkolaa tulemasta radikaaliksi, siis menemästä itse ongelman juuriin. Tämä on myös syy, miksi Linkola viehättää niin monia: ajatustapa näet sopii täydellisesti teknologiseen periaatteeseen ja seurannaiset ovat niitä, joita kuka tahansa johdonmukaisesti ajatteleva saavuttaa *tästä* lähtökohdasta.

Luonnonfilosofian kannalta tarkastellen tämä on johtanut siihen, että kun rajattu tekninen tapa tarkastella järjestelmällisesti luontoa jonain toisena on toteutettu tiettyynajaan asti, tämä toiseus alkaa murentua ja paljastua toisesta päästään muuna kuin toiseutena: luonto vuotaa teknisen tarkastelupuitteen ohi meidän kokemusmaailmaamme tavalla, jonka pystymme tiettyyn pisteeseen asti ymmärtämään tekniikan puitteiden avulla, mutta jota emme saa kokonaan käsitellyksi tässä samassa yhteydessä. Tiede tuottaa omassa rajatussa tarkastelussaan muuta kuin mitä sen piti tuottaa ja tämä muu juuri on yleensä sitä, minkä me koemme toiseuden vuotamisena välittömään elämäämme.

Tällaista vuotamista ovat kaikki ne epätoivotut seuraukset, joita luonnontieteellinen tutkimus ja luonnon-tieteen sovellutukset tuottavat: luonnon saastuminen, ympäristön yksipuolistuminen, lajien tuhoutuminen, vaikutukset ilmastoihin, lajien muuntuminen, ketjumaiset luonnonkatastrofit, perimän manipuloinnit, uudenlaisten populaatioiden luominen parasiiteille ja lukuisat muut vastaavat. Ne eivät ole tieteen synnyttämiä sen "logiikan" mukaan, jota tiede teknologisen periaatteen mukaan noudattaa, vaan ne ovat tämän ohi, epätarkoituksellisesti, ilmestyviä seurauksia.

Me tosin suhtaudumme tällaisiin harmittaviin takaiskuihin ikäänkuin ne olisivat samasta tieteen myllystä samalla tavalla syntyviä tieteen tuloksia, joiden ratkaisemiseen meidän olisi käytettävä tätä samaa teknologista periaatetta. Toisaalta me kyllä jo yhä useammin myönnämme, ettei asianlaita olekaan näin: pikemminkin on kyse täydellisestä virhelaskelmasta, joka on koskenut alkuperäistä lähtökohtaa eli luonnon rajaamista tietynlaisen tutkimuksen kautta.

Nämä takaiskut eivät rajoitu pelkästään näihin nyt niin selvästi nähtäviin ja tutkimuksellisestikin osoitettaviin ongelmiin vaan on teknologisen periaatteen vaikutus laajempi. Sen seurauksena ovat myös muut kuin luontoa tutkivat tieteet päätyneet samanlaiseen tilanteeseen: ihmistä tutkivat tieteet, jotka ovat tulosta samasta

alkuperäisestä virherajauksesta, ovat antaneet tilaisuuden vastaavanlaiselle vuodolle, jossa pyrkii paljastumaan kaikki se, minkä nämä (sattuvasti kutsutut) "ihmistieteet" ovat rajanneet oman teknologiansa ulkopuolelle. Tuloksena on ollut nihilismi, ihmisteknologia ja kulttuurin kuolema yksilöllisessä mielessä.

Ihmisen tarkastelussa on pyritty poistamaan ne piirteet, jotka ovat aina aiheuttaneet ongelmia niin tieteele kuin politiikallekin, siis arvaamattomat yksilölliset piirteet, jotka kertovat siitä ainutlaatuisuudesta, jossa jokainen ihminen kokemuksellisesti on maailmassa. Tällä rajaamisella on tuotettu sellainen ihmistiede, sellainen "tieteellinen" käsitys ihmisestä, jonka voi yhdistää samaan perustaan kuin luonnontieteen, idealisoituun ja täten kokonaisuhteydestään irroitettuun.

Näin voi sanoa, että perinteemme on tuottanut yksiulotteisen todellisuuskuvan, jossa oikea puoli on tieteen riemuvoittojen hämmästyttävä kasvu ja nurja puoli saastuminen, juurettomuus, merkityksettömyys ja ihmisen fyysinen ja moraalinen katastrofi. Tämä ongelma on yleinen, sillä kosmeettisista korjauksista huolimatta aikamme tuottaa vain yhdenlaista tiedettä, yhdenlaista tieteellistä keskustelua ja täten yhdenlaista lähtökohtaa tulevaisuudelle. Se länsimaisen ajattelutavan analysoiminen, perinteen pois purkaminen analyttisin keinoin tai yritykset laventaa tiedon aluetta taiteisiin ja uskontoon, jota monet tieteen filosofiset tarkastelut ovat yrittäneet, ei voi johtaa tässä suhteessa muutokseen. Nämä keinot ovat politiikkaa, jolla tehdään kosmetiikkaa - niistä ei ole kadotetun mielen korvaajiksi.

#### **KONSUMISMITEKNOLOGISENPERIAATTEENTULOSENA**

Ykseydestään irrotettuina luonto ja ihminen ovat tieteellisen tutkimuksen ja sen sovellutusten tuloksena kadonneet sinä, mitä ne varsinaisesti ovat. Nehän eivät ole olemassa erillään toisistaan eikä ihmistä ole olemassa muuna kuin yksilönä, siis yhtenä luonnon tiedostavana osana, joka tietää, että hän kokee sen, mitä on. Ihmisen

kohdalla idealisoinnista syntynyt erottaminen on johtanut teknologisenä periaatteena siihen, että vain laji, yhteisöt, kulttuurit, keskustelut ja diskurssit ovat olemassa. Tämä on tietenkin tehnyt myös inhimillisimmän tieteen, filosofian, sosiaalitieteeksi, jossa noudatetaan samaa periaatetta kuin muissakin tieteissä. Myös filosofinen tarkastelu on nyt *jotain varten* ja vain ajatukset, jotka ovat *jotain varten*, ovat hyviä.

Jos ajattelemme, että teknologia - tämä tekniikan olemus - on länsimaisen metafysiikan formaaliontologia, se, mikä antaa olemistavan mahdolliset muodot, rajat ja käsitteet, on myös sanottava, että saman metafysiikan eksistentiaalio-  
lontologia on konsumismi. Tarkoitan tässä konsumismilla sitä, miten teknologinen periaate on määritellyt sen, mitä ihminen on, miksi hän on, miten hän voi taata olemisensa. Se ratkaisee myös suhteemme tuonpuoleiseen ja on tässä mielessä eräänlainen projekti.

Pier Paolo Pasolini on antanut poleemiselle teokselleen *Korsikalaiskirjeitä* alaotsikoksi "yksilön kulttuurin tuhoaminen kulutuksellisuuden kautta".<sup>1</sup> Hän kuvaa lukuisin esimerkein, kuinka konsumismissa on kyse ihmisen välittömistä toteutumismahdollisuuksista, jotka on saatettu sopusointuun formaaliontologian - siis teknologian - kanssa. On löydetty selkeä ja yksinkertainen arvonmittari asioille, joiden arvoja ei ole aina helppo verrata: raha. Koska raha on täydellisesti vain väline, on tämä mitaamistapa yhtä neutraali ja loukkaamaton kuin ne matemaattiset mittaamistavat, joita sama periaate käyttää luonnon tutkimisessa.

Tämä tulee tietenkin esille myös ihmistieteissä, jotka vasta sosiaalitylöstöllisen kehityksensä kautta ovat päässeet tieteiksi. Ne tutkivat olioita, jotka vallitseva metafysiikka on määritellyt ja joille se on antanut olemuksen: todennäköistä ihmislaumaa, jonka yksilöllisyyttä määrää sen yksiselitteisesti mitattavissa oleva konsumistinen arvo. Asia ei olisi koskaan kiinnittänyt kummempaa huomiota, jollei tässäkin raja-  
us olisi osoittautunut väkivaltaiseksi.

---

<sup>1</sup> P.P.Pasolini, *Scritti corsari*.

Teknologinen periaate ja ihmisen oma kokemus ovat ristiriidassa: sosiaalitylilastollinen tarkastelu ja elämä eivät täsmää.

Ristiriita on olemassa ja tulee esille koko ajan. Jokainen tutkija ja tutkittava katsoo olevansa muuta kuin todennäköisesti määritelty konsumisti. Tieteen ulkopuolella - mikäli siellä on mitään - elää ajatus, että ei vain ihminen vaan jopa luonto on tosiasiallisesti jotain muuta kuin mitä tämä esitetty yksiulotteinen kuva antaa ymmärtää. Tämä tieteenulkoinen ajatus pilkkaa niin luonnontieteitä imitoivia ihmistieteitä kuin hallinnollisesti motivoitunutta sosiaalityiedettä ja luonnonsuojelua.

## TIETEEN ULKOPUOLELLA ON ELÄMÄÄ

Tämä tieteenulkoinen ajatus ja siihen kuuluva välitön kokemus edellyttävät, että on oltava myös jokin muu, aidosti *erilainen* todellisuus, joka ei ole yksiulotteinen, ei edellytä yksilön tuhoamista eikä etukäteen rajattua - siis jaettua - todellisuutta. Nyt se myös tarkoittaa perinteisen tieteen ulkopuolista. Se ei tietenkään tarkoita, etteikö tällainen voisi tulla tieteellisen tarkastelun kohteeksi, mutta tällöin tiede olisi perustettava muulla tavalla kuin se nyt on perustettu.

Sillä ilmeistä on, että ne ongelmat, jotka tekniikka yllä esitettyssä mielessä - ja samalla tietenkin myös sanan arkipäiväisessä mielessä - on tuottanut, eivät voi mitenkään ratketa, tulla korjatuiksi tai parannetuiksi sen käsityksen sisällä, joka meillä nyt on tieteellisen perinteemme vuoksi luonnosta ja ihmisestä. Me voimme kyllä kiertää ikuisesti käyvää kehää selittäen ihmistä ja luontoa erillisinä, arvovapaina teknisen tarkastelun kohteina ja uusilla selityksillä tilkitä niitä vuotoja, joita selityksemme aiheuttavat kokemuksellisessa maailmassamme, mutta tämä ei tule johtamaan ratkaisuun. Eräs vuosisatamme ajattelija onkin todennut: "Tähänastinen ihminen on vuosisatoja toiminut liian paljon ja ajatellut liian vähän."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Was heißt denken?*, s.2.

Tämä myös on ollut syy, jonka vuoksi radikaalein filosofinen tarkastelu luonnon ja tekniikan suhteesta on lähtenyt tieteen ulkopuolelta ja tieteellistä toimintaa yleisesti kritisoiden. Voi siis sanoa, että kritiikki on tullut kokonaan muualta kuin siitä perinteestä, jossa edellä käsitellyt metafysiset oletukset on katsottu päteviksi, teknologian ja konsumismin ulkopuolelta. Tämä tarkoittaa myös väittää, että kritiikin lähtökohta on ollut se ainoa paikka, jossa ihminen voi ennalta rajaamattomasti lähestyä näitä kysymyksiä, nimittäin välitön kokemus, se tapa, jolla kaikki tulee meille annetuksi ennenkuin alamme rajata, määritellä ja osittaa sitä kulloisenkin metafysiikkamme mukaan.

Filosofinen tarkastelu, joka lähtee välittömästä kokemuksesta ja hylkää metafysiikan, joutuu välttämättä takaisin siihen tilanteeseen, jossa varhaiset kreikkalaiset luonnonfilosofit esittivät käsityksiään, nimittäin jakamattomaan yhteen ja kokonaiseen olevaan.<sup>1</sup> Vaikka tämä kuulostaa filosofiselta tyhjänpuhumiselta, sisältää se sen ainoan, josta meillä on välitön kokemus: maailman, jossa ihminen on (on maailmassa). Tässä ei ole mitään selviä jakoja minun ja muun välissä, mutta jakoja on tietenkin mahdollista tehdä, vaikka ne eivät olisikaan mihinkään välittömään perustuvia.

Luonnonfilosofia ei missään vaiheessa - ei edes nykyaikaisessa mielessä, jona se on esiintynyt ranskalaisessa filosofiassa luonnontieteestä piittaamatta - ole voinut tehdä muuta perusoletusta kuin tämän välittömässä kokemuksessa annetun. Luonnonfilosofia on myös aina pitänyt "loogisesti mahdottomana" muuta lähtökohtaa, esimerkiksi aitoa (kartesiolaista) dualismia, jossa henkinen ja aineellinen on erotettu kahdeksi riippumattomaksi substanssiksi. Tämä luonnonfilosofian rigorismi johtuu siitä, ettei

---

<sup>1</sup> Tämä lähtökohta on kaikilla esisokraattisilla filosofeilla ja myös sokraattiset ajattelijat pyrkivät tavalla tai toisella konstruoimaan samanlaisen perustan ajattelulleen. Esimerkiksi Platonin Hyvän Idea on oleva kokonaisena, Aristoteleen teleologia edellyttää ykseyden kaiken perustana.



millään jaolla, määrittelyllä tai erottamisella ole omaa välttämättömyyttään - tai länsimaisen metafysiikan mukaan sanottuna, perustaa - ja näin ainut johdonmukainen oletamus ja lähtökohta on ollut **yksi, ykseys,samuus.**

## LUONNONFILOSOFIAN "METODI"

Koska luonnonfilosofia ei voi turvautua teknologiseen periaatteeseen eikä sen sisältämään metodiajatukseseen, on tietenkin kysyttävä, miten luonnonfilosofi voi saada tietoa ja miten tätä voi käyttää niiden ongelmien kohdalla, joita meillä on nykyisen tekniikan vuoksi. Tämä kysymys on elintärkeä, koska edellä on väitetty, ettei teknologia itse voi ratkaista sitä ongelmakokonaisuutta, jonka se on synnyttänyt. Jos ratkaisu jossain on, sen voisi olettaa olevan juuri luonnonfilosofiassa tai jossain sen kaltaisessa ajattelutavassa.

Viitaan uudelleen edelläsiteeraamaani lauseeseen, jonka mukaan "tähänastinen ihminen" on toiminut liikaa, ajatellut liian vähän. Sen sijaan luonnonfilosofiaa on yleensä aina - jopa Antiikissa - arvosteltu spekulatiivisuudesta, siitä, että siinä on kyse *pelkästä* ajattelusta, jota ei voi käyttää mihinkään. Kuitenkin näyttää nyt siltä, että tämä luonnonfilosofian tapa lähestyä luontoa - ja siis samalla ihmistä - pelkällä ajattelulla, on tuottanut enemmän sellaista tulosta, joka pitää luonnon koossa ja yhtenä eikä tuota sellaista rajaamista, jonka seurauksia emme enää hallitse. Kriitikko voi sanoa, että syy on siinä, ettei ajattelulla ole mitään tuloksia, siis konkreettisia tuloksia, mutta tällaisen kritiikin esittäjän on kyllä muistettava, että koko teknologia ja käytännölliset seuraukset ovat parin ajatuksen tulosta.

Vastaus siis olisi, että yritykset saada aikaan muutos nykyisessä tilanteessa voivat johtaa tulokseen vain kokonaan toisista lähtökohdista ajattelemalla. Me olemme vaatteitamme myöten tarrautuneet siihen tekniikkaan, joka on johtanut meidät nykyiseen ongelmaamme, joten ajatus toisenlaisesta on melko käsittämätön.

Mutta tässä hämmennyksessä kannattaa muistaa, että koko teknologisen metafysiikan ajan on valtavirtausten alla kulkenut myös länsimaissa perinne, joka korostaa ykseyttä, merkityksellisyyttä, arvosisältöä ja ihmisen kuuluvuutta luontoon, sekä, joka samalla on korostanut, että ihminen

myös voi tietää tämän ja käsittää tämän tavalla, joka lisää tietoa ja antaa mahdollisuuden vapautua luonnon käsittämättömyyden pelosta - siis on ihmiselle emansipatorinen.

Tämä perinne on tullut esille uskonnollisissa liikkeissä, lähinnä mystiikassa, sekä muissa sellaisissa lähestymistavoissa, joita ei voi idealisoida matemaattisesti tarkasteltaviksi eikä teknisesti ratkaistaviksi. Mutta tämä ei tarkoita, että tämä toinen lähestymistapa olisi irrationaalinen; tämä vain kertoo meille, että se on kokonaan toinen kuin tekninen. Sen viimeisin systemaattinen edustaja on ilmeisesti ollut Martin Heidegger, jonka keskeisin ajatus oli, että totuus voi olla vain se, millä tavoin luonto itse ilmenee meille ilman, että se tulee pakotetuksi millään tekniikalla. Tämä edellyttää silloin, että me emme ole aktiivisia, me emme siis etukäteen rajaa, miten luonnon paljastuminen saa tapahtua ja näin me emme myöskään tässä voi käyttää teknologista periaatetta.

Heideggerin ilmaus uudelle asenteellemme - ja siis ajattelulle - on *silleen jättäminen*. Tämä myös zen-filosofiasta tuttu ajatus tarkoittaa, että koska minä ja luonto olemme samaa, vain jättämällä tämän kokonaisuuden olemaan siten kuin se on, voin itseni kautta saada selville, mistä tässä on kysymys. Tällöin, kokonaisena, tämä selville saaminen on arvoisältöistä, koska se koskee perustavanlaatuisella tavalla minua luonnon osana, eikä tällöin ole mahdollista tehdä sellaisia ratkaisuja minuun tai muuhun nähden, jotka ratkaisut tuottaisivat ennakoimattomia ja katastrofaalisia vuotoja jostain käsittämättömästä.

Tämä on se viisaus, joka on vuosituhansia tullut ilmi esimerkiksi hedelmällisyysmysteereissä ja niiden pyrkimyksessä luonnonykseyteen. Me olemme ehkä menettäneet kyvyn elää mysteerien kautta, mutta meillä onkin oman rationaalisen perintemme kautta mahdollisuus käsittää tämä sama käsitteellisenä järjestelmänä, joka esittää kokonaan uuden formaaliontologian sen tilalle, joka yksilön kokemuksellisesta, arvoista ja kokonaisuudesta piittaamatta on perustana nykyiselle tieteellemme.

## KIRJALLISUUS

- Bernard Silvestris, *Cosmographia*. Ed.Dronke. Leiden 1978.  
*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Ed. Diels & Kranz. I-III.  
 Berlin 1959 (1980).
- Heidegger, Martin, Brief über Humanismus. *Wegmarken*.  
 145-194. Frankfurt:Klostermann 1978.
- Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*. Pfullingen:Neske  
 1957.
- Heidegger, Martin, *Die Gelassenheit*. Pfullingen:Neske  
 1959.
- Heidegger, Martin, Vom Wesen des Grundes. *Wegmarken*.  
 21-72. Frankfurt.Klostermann 1978.
- Heidegger, Martin, *Was heißt denken?* Tübingen:Niemeyer  
 1984.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen  
 Wissenschaften und die transzendente  
 Phänomenologie*. Den Haag:Nijhoff 1962.
- Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem  
 Landgrafen Ernst v. Hessen-Rheinfels*. Hrsg.  
 Grotenfend. Hannover 1846.
- Martianus Capella, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*.  
 Ed.Dick. Stuttgart 1978.
- Pasolini, P.P., *Empirismo eretico*. Milano 1972.
- Pasolini, P.P., *La Divina mimesis*. Torino 1975.
- Pasolini, P.P., *Lettere luterane*. Torino 1976.
- Pasolini, P.P., *Scritti corsari*. Milano 1978.
- Platon, *Teokset I-VII* Helsinki 1977-.
- Redfield, James, *Nature and culture in the Iliad*.  
 Chicago:U.of C.P. 1975.
- Stock, Brian, *Myth and science in the 12th Century*.  
 Princeton:PrincetonUP 1972.
- Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. Arnim. I-IV. Leipzig  
 1923 (1978).
- Wetlesen, Jon, *The sage and the way*. Assen.Van Gorcum  
 1979.

## ESTETIIKKA JA NYKYAIKAINEN AJATTELU

---

Teknologian ja estetiikan suhde kuvaa erinomaisesti länsimaisen ajattelutavan kehitystä. Nykyisessä merkityksessään estetiikka syntyy samasta asetelmasta kuin Uuden Ajan tieteellinen ajattelutapa ja nykyaikaisen filosofian perusta: kun Rene Descartes katsoi löytäneensä tiedon varmuudelle perustan siitä, että hänen oma ajattelunsa oli olemassa<sup>1</sup>, jäljelle jäävä alue - aistittava, koettava - muodosti luonnostaan erillisen, kartesiolaisittain ei-tieteellisen kohteen. Tätä asetelmaa korosti luonnontieteellisen tutkimuksen<sup>2</sup> jo tuolloin omaksuma käsitys, jonka mukaan matemaattinen tai vastaava muodollinen malli kuvaa luontoa paremmin kuin aistikäsitystä matkiva esitys.<sup>3</sup> Näin ollen puhtaasti *ajattelullinen* sai edustaa totuutta, kun aistittava ja sitä matkiva edustivat ei-tieteellistä eikä niillä ollut tekemistä totuuden kanssa.

Kesti tosin jonkin aikaa ennenkuin tälle ei-tieteelliselle alueelle tarjottiin nimeä, puhumattakaan tutkimuksellisesta luonteesta, mutta selvää kuitenkin on, että jako tietämiseen ja esteettiseen on asetettu kartesiolaisessa filosofiassa 1600-luvulla ja sitä edeltävässä 1400- ja 1500-luvun luonnontieteellisessä ajattelutavassa.

Nyt voisi kysyä, eikö tietomme Antiikin ajattelusta jo tue samanlaista jakoa? Olemmehan yleensä oppineet, että

---

<sup>1</sup> René Descartes, *Discours sur la méthode*, 1637.

<sup>2</sup> Luonnontieteellinen tutkimus tässä mielessä oli alkanut jo Keskiajalla Robert Grossetestesta, mutta varsinainen, myös metodisesti järjestäytynyt tutkimus alkaa Galileo Galileista, jonka esittämiä käsityksiä Descartes terästi ajattelun välineillään.

<sup>3</sup> Tarkasti ottaen tämä tarkoitti idealisoidun koetilanteen ottamista tieteellisen tutkimuksen lähtötilanteeksi. Tämä toimi toiseen suuntaan kuin aristotelinen luonnontiede - jollaista Grossetestekin vielä edusti - koska Aristoteles piti tieteellisen toiminnan lähtökohtana luontoa sellaisena kuin se kokemuksessa esiintyy.

kaikki ajattelijat ovat tehneet selvän eron aistimaailman tutkimisen ja tarkan tiedon välille. Erityisesti katsotaan Platonin ajatelleen näin ja hänen mukanaan tietenkin monen muun; sitä paitsi uskonnollinen perinteemme korostaa samaa eroa äärimmäisyyksiin asti. On jopa olemassa suomeksikin tutkimuksia ja kirjoituskokoelmia, jotka esittävät "antiikin estetiikkaa". Jako siis tuntuu niin ilmeiseltä, ettei näyttäisi olevan mitään syytä pohtia erikseen tuota kartesiolaista käännettä.

Estetiikan historian kannalta tämä itsestäänselvyys on suuri selkeästi näkemisen este. Se estää oivaltamasta, kuinka nykyaikaisesta ja perustaltaan epävarmasta jaosta on kyse, kun puhutaan "esteettisestä" ja katsotaan sen tarkoittavan jotain omaa aluettaan, jonka tutkimus on estetiikkaa. Samalla tavalla ongelmaksi on muodostunut, mitä tarkoitetaan "tieteellä" ja missä suhteessa se on teknologiaan. Nämä kolme asiaahan - estetiikka, tiede ja teknologia - tulevat esille monessa eri ilmiössä, eivät suinkaan vähiten luontoa koskevissa ongelmissa, ja ne näyttävät olevan vetämässä eri suuntiin, jopa niin, ettei näytä olevan yhdistävää tekijää, jonka avulla edes keskustelu niiden välillä onnistuisi. Erityisesti tämä kommunikaatiokato kiusaa estetiikan ja teknologian kohtaamista.

Tämän vuoksi on ensiksi selvitettävä, mitä tarkoitetaan teknologialla. Oletan edelleen, että kartesiolainen lähtökohta, jolle koko nykyinen ajattelutottumuksemme perustuu, on erottanut estetiikan selvästi omaksi alueekseen ja että tämä jako pätee yhä. Tämä erottelu ja teknologian tarkempi määrittäminen näyttävät olevan välttämättömät, mikäli soveltavan estetiikan ongelmia tahdotaan ratkaista muullakin tavalla kuin määrittelemällä.

### Teknologian merkitys ja vaikutus

Teknologia on kyky soveltaa ideaalimallia todellisuuteen. Teknologia siis edellyttää aina ideaalia todellisuuden käsitystä, jonka soveltamiseksi tietty kyky tai taito on tarpeellinen. Ideaalimalli on syntynyt galileisesta koetilanteesta ja kartesiolaisesta käsityksestä, jonka

mukaan todellinen tieto koskee ideoita<sup>1</sup>, jotka ovat kokemuksesta riippumattomia ja joita parhaiten kuvataan matemaattisilla suhteilla. Tälle ajatukselle, jonka teknisistä yksityiskohdista ovat vastanneet mm. Galileo Galilei, Francis Bacon ja Isaac Newton, perustuu ajatus länsimaisesta *tietämisestä* ja sitä kautta *tieteestä*. Tietäminen ei koske aistittavaa tai muutoin koettua todellisuutta vaan tällaisesta kokonaan riippumatonta formaalista järjestelmää, joka koettua todellisuutta paremmin vastaa ideoiden paljastamaa maailmaa. Koettu ei ristiriitailanteissa myöskään todellisesti aseta kyseenalaiseksi formaalista järjestelmää vaan osoittaa yleensä ainoastaan, kuinka huonosti hallitsemme järjestelmään kuuluvan tulkinnan.

Teknologia on tieteen käytäntö: se, kuinka ideaalimalli ja koettu saatetaan yhteen. Tämä koskee yhtäläillä ilmiöiden tulkintaa teorialle kuin teorioiden tulkintaa ilmiöille. Formaalisena tiede on koko lailla vailla mielenkiintoa ja saattaisi sinänsä olla mille tahansa maailmalle tarkoitettu - siis myös mielikuvitusmaailmalle - ja se on myös avoin monelle eri tulkinnalle. Teknologia on erityisen tärkeä tieteen kannalta, koska formaalisen ja ideaalisen rakennelman mieli syntyy vasta, kun se tulkitaan todelliselle maailmalle. Descartesin maailmanselityksissä tälle seikalle ei ole uhrattu paljoakaan mielenkiintoa, mutta myöhemmässä tieteenfilosofiassa kyllä. Ajatus, jonka mukaan todellisuutta sinänsä, teorioista ja niiden tulkinnoista riippumatta, ei ole, on hyvä esimerkki tällaisesta tieteenfilosofiasta. Tämänkaltaiset ajatukset ovat seurausta siitä jyrkästä erosta, jonka kartesiolainen oivallus ajattelemisesta tiedon varmuuden lähtökohtana synnytti.

Teknologia on tullut merkitsemään ideaalimallin ja kokemuksen *väliin* jäävän alueen hallintaa. Tällä alueella on tietty riippumattomuutensa, mikä näkyy monissa niissä ongelmissa, joita tieteen katsotaan tuottaneen ja joille ei

---

<sup>1</sup> Tässä ei ole kyse ideoista platonisessa mielessä, sillä platoniset ideat ovat eläviä arvosisältöjä kun taas tällaiset tiedon ideat ovat lopullisia ("kuolleita") arvovapaita tiedonsisältöjä.

näy löytyvän sellaista ratkaisua, joka velvoittaisi tai pakottaisi meidät poistamaan ongelmat; näitä ongelmia ovat kaikki ympäristösuhteeseen, luonnon riistoon ja tuhoamiseen sekä ihmisen koettuun todellisuuteen liittyvät ristiriitaiset pyrkimykset.

Ideaalimalli ei sinänsä ole hyvä tai paha, hyvä tai huono vaan se on joko täydellisemmin tai epätäydellisemmin hallittu. Tämä on melko yleinen käsitys tieteestä. Tässä mielessä tiede on neutraalia tuloksiinsa nähden. Mutta tieteellä ei sinänsä olisi *mitään* merkitystä, jollei sille kuuluisi myös teknologia. Tässä nimenomaisessa mielessä teknologiaa ja tiedettä ei voi erottaa toisistaan. Tässä samassa merkityksessä on myös kohdallista sanoa, että länsimaisen tieteen metafyyminen asenne on teknologia; vain teknologia paljastaa meille, kuinka *tietämisessä on ajateltu* maailman olevan olemassa.

Tämä tuo teknologia-sanana myös lähelle juuriaan: kysymys on taidosta (τέχνη) ja siihen liittyvästä yleisestä (λόγος), jotka korostavat tapaa, jolla ideaalinen todellisuuskäsitys tulkitaan ihmisen omaksi todellisuudeksi, konkreettiseksi ja koettavaksi maailmaksi. Tulkinta ei enää ole mille tahansa maailmalle vaan ihmisen maailmalle, ihmisen taidoin. Tämä tarkoittaa myös, että tulkinnassa pääpaino on ihmisen tarpeilla ja ihmisen mitalla. Voisimme siis ajatella, että tieteen formaalista mallista voisi tehdä lukuisia tulkintoja, mutta teknologinen periaate ja perinne takaavat, että tulkinnat ovat meidän tarpeisiimme. Tämä perinne tarkoittaa myös, että muutokset tavassa tulkita - siis teknologian muutokset - ovat hyvin harvinaisia ja vaikeita toteuttaa edes tietoisesti, edes silloin, kun muuttamiselle olisi huutava tarve. Kun me olemme jo omaksuneet yhden tulkitsemiskaanonin, se leviää koskemaan koko tulkitsemista. Esimerkkeinä tällaisista kaanoneista nykyaikaisessa teknologiassa voi mainita ajatuksen luonnosta raaka-ainevarastona, avaruudesta potentiaalisena lisäelintilana, käsityksen ihmisestä hyvän ja pahan ratkaisijana ja uuden ja erilaisen tavaran tuottamisen äärettömästä lisäämisen pakosta.



Teknologian merkitys on siis suunnaton: se on sekä tieteeseen että arkipäivään kuuluva tapa käsittää olemassaolon perusta. Sen periaatteina ovat ekspansiivisuus ja arvoneutraalisuus. Nämä molemmat tekevät mahdolliseksi, että teknologinen periaate ei oikeastaan koskaan sellaisenaan voi tulla tarkemman kritiikin tai arvioinnin kohteeksi.

### Soveltamisen ongelma, teknologian ydin

Yllä on jo tullut selväksi, että soveltaminen on teknologian ydin. Se tarkoittaa ideaalimaailman (formaalisen, yleensä matemaattisen maailman) taidokasta soveltamista kunkinhetkiseen todelliseen maailmantilaan. Ideaalimaailmassa on lukuisia mahdollisuuksia, joista voi valita: esimerkiksi ydinfysiikka antaa mahdollisuuden rakentaa joko ydinvoimalan tai pommin (tai olla rakentamatta mitään), tieto alkuaineista antaa mahdollisuuksia luoda autoja, rakennuksia, Tupperware-tuotteita, Coca-Colaa ja paperia. Se, mitä teoreettisen tiedon ja tuotteen välissä tapahtuu, on eräänlainen mysteeri: taito, satunnaiset päämäärät, tarpeet ja kiistaton uteliaisuus tuottavat uusia tuotteita, vanhoja tuotteita ja siinä sivussa uutta tietoa. Kummallakaan, tiedolla tai tuotteella, ei ole suurtakaan merkitystä maailmamme kannalta, sillä vain tuo väli, teknologia, ratkaisee sen, tuleeko mitään ja mitä tulee.

Tiedon ongelmamme ovat olleet jo pitkään juuri näitä soveltamisen ongelmia. Teknologinen periaate on yhä selvemmin saanut konkreettisen teknologian merkityksen: tieteen harjoittaminen on enenevässä määrässä tietyn teknologian omaksumista ja sama pätee nykyisin myös tavanomaisen, ei-tieteellisen tiedon hallintaan. Tämä ei enää ole vanha (1800-lukua paljon kiusannut) teoria-käytäntö -erottelu, vaan kyseessä on aivan omansalaatuinen uusi painotustapa, jossa uuden luominen ja sen saama asema maailmassa ovat keskeisimpiä kysymyksiä. Me luomme tieteessä, taiteessa ja hallinnossa uutta soveltaen oletettuja yleisiä periaatteita (ideaalimaailmaa) ja asetumme odottamaan maailman

vastausta näille luomistöille. Näin tulee synnytettyksi paljon sellaista epäluomaa, jolla on vain kokeen tai - voisi sanoa - pilailun merkitys, sellaista, jolle ei ole mitään tilausta tai tarvetta, mutta jolla on suuri merkitys juuri soveltamisperiaatteiden ymmärtämisen kannalta.

Estetiikan erityisasema: se, mitä jäi jäljelle

Kartesiolaisessa ratkaisussa ajatellulle tiedolle on annettu perimmäisen kriteerin asema. Jäljelle jäävälle alueelle ei oikeastaan jäänyt mitään asemaa. Descartes päätyi ajatukseen, että ajatteleva subjekti on ajatuksena olemassa. Länsimainen historia olisi todennäköisesti hyvin erilainen, mikäli ratkaisevan filosofin oivallus olisikin kuulunut: *aistin, siis maailma on!* Tämä käsitys vastaisi paremmin myös niin Antiikin kuin Keskiajankin käsityksiä, sillä kaikki kriittinen tutkimus paljastaa, kuinka ennen Uutta Aikaa todellinen, koettava maailma otettiin jokaisen, myös käsitteellisen ja teoreettisen, tarkastelun annettuna lähtökohtana. Nykyisin me tosin tapaamme lukea näitä Descartesia edeltäneitä ajattelijoina *ikäänkuin* he olisivat myös kartesiolaisia: niin Platon kuin Keskiajankin filosofit näyttäytyvät näin "käsitettäviltä".

Alue, joka Descartesin ratkaisussa jäi ulkopuolelle, oli aistinvarainen maailma. Tälle alueelle syntyi myöhemmin oma "lieteensä", estetiikka.<sup>1</sup> Vaikka kyseessä oli varsinaisen tietämisen ulkopuolelle jäänyt alue, myös estetiikka on pyritty myöhemmin rakentamaan *ikäänkuin* se olisi ajattelun aluetta, ei siis maailman aluetta.

Estetiikan identiteetti on ollut alun alkaen koetuksella: se on syntynyt jäljelle jäävästä, jonka alue on ollut epäselvä. Sen varmuuden aste on ollut alunperin kyseenalainen: aistiminen ei näet näy koskaan synnyttäneen luotettavuuden tai varmuuden kokemusta siitäkään huolimatta, että se on ainut tapa olla tekemisissä maailman kanssa, siis yhden ja

---

<sup>1</sup> Tässä kehotan lukijaa tutustumaan Mikko Lehtosen tutkimuksiin, joiden pääpaino on estetiikan tieteenalan historiallisessa synnyssä.

todellisen maailman kanssa, joka ei tarvitse tulkintoja. Nämä ja teknologinen periaate ovat saaneet aikaan, että myös estetiikkaa - erityisesti 1800-luvulta lähtien - on pyritty saattamaan *ajattelun* muotoon, siis samaan formaattiin kuin tietokin. Estetiikalle on pyritty luomaan teoria, joka toisi esille siihen liittyvän yleisen, jokaiseen aistimistapahtumaan ja sen hahmottumiseen liittyvän tapauksesta riippumattoman, muodon (mikäli tälle sanalle annetaan tässä erityismerkitys).

Tämä on käytännössä johtanut siihen, että ajattelulle on voitettu tai ainakin pyritty voittamaan myös se alue, joka alunperin jäi ulkopuolelle. Maailmalla, jonka aistin, ei ole siis merkitystä estetiikassa. Sen korvaa tapa, jolla ajattelu hahmottaa tämän aistimisen, ja yleinen ja pätevä on mukana vain tässä.

Tässä on menetetty maailma ja sen välitön kokeminen.

Tätä ei oikeastaan kukaan tutkija ole jäänyt suremaan, mutta selvä juopa tutkijoiden "teorioiden" ja taiteilijana<sup>1</sup> mailmaan menevän kokemisen välillä on ollut mitä ilmeisin, näin erityisesti Romantiikasta lähtien. Siinä, missä estetiikkaa on pyritty saamaan kiinni käsittein, taiteilija on törmäyskurssilla mailman kanssa, joka asettuu kaikessa vastaan jokaista aistia, koko taiteilijan kehoa, ja provosoi näin romuttamaan käsitteellistä ja tuhoamaan juuri kiinnisaadut esteetikkojen "teoriat".

Ero on entistä selvempi, kun otetaan mukaan ne seuraukset, joita käsitteellistämällä ja yleisen etsimisellä esteettisessä on tuotettu. Koska estetiikka on myös muuttunut ideaalimalliksi, sen "käyttö" edellyttää teknologiaa. Tämä ei ole samaa teknologiaa kuin tiedon kohdalla, mutta tämä seuraa samaa periaatetta, teknologista periaatetta. Samalla esteettisen identiteetti on

---

<sup>1</sup> Käytän sanaa tässä hyvin väljässä ja epätarkassa merkityksessä kuvaamaan ihmistä, joka taidon kautta ilman käsitteellisen tietoista vaikutusta asettuu vastakkain kokemansa maailman kanssa ja luo siinä uutta. Hän voi siis olla kuka tahansa meistä, kuivinta akateemikkoa lukuunottamatta.

uudemman kerran hämärtynyt: esteettinen muistuttaa jälleen erehdyttävästi tietoa. "Aistin, siis jotain olemassa" näyttää tarkoittavan samaa kuin "ajattelen, siis olen olemassa". Kontakti maailman kanssa, jossa ihminen kokee (esim. kauneuden, ylevyyden, ilon) tai ihminen luo uutta, rakentuu tässä tilanteessa *jälleen* kokonaan ihmisestä lähtien, ihmisen ajattelusta lähtien. Näin maailman aktiivinen rooli sinä, mistä kauneus, ilo tai ylevyys kumpuaa, on merkityksetön pastissi tai sitä ei edes ole. Mutta kuten luovien taiteilijoiden tunnustuksia lukeneet tietävät, Michelangelo, Cimabúe, Giotto aiemmin ja esimerkiksi Paul Klee myöhemmin osoittavat juuri maailman, sen, mikä ei ole ajattelua tai minua, kauneuden, ylevyyden, ilon lähteeksi. He peräti näkevät juuri tässä erossa syyn elämiselle.

Seurauksina tällaisesta pelkkään ajateltuun siirtymisestä ovat kaikki vieraantuneet keskustelut tieteen ja taiteen luonteesta, hallinnollisen maailman ylivalta koko läntisessä maailmassa sekä yritykset rakentaa hyvän, kauniin ja toden kokemuksia yksittäistapauksiin perustuen. Estetiikan kohdalla tämä on tarkoittanut esteettisen yleisteorian luomista, teknologisen periaatteen käyttämistä estetiikassa ja sen taidon konstruointia, joka paljastaisi, kuinka *mihin tahansa* tuotteeseen voidaan *liittää* erityinen aistinen arvo.

Tämä uudentyyppinen soveltamistaito on lopullisesti hämärtänyt sen ilmeisen ja olennaisen eron, joka vallitsi teoreettisen tiedon ja sen ulkopuolelle jäävän välissä. Tämä erohan tarkoitti - ainakin vielä Renessanssin ajattelijoiden - sitä viisautta, joka syntyy (välillisen, ajattelun) käsitteellisen ja aistitun erilaisuuden oivaltamisesta. Tätä eroa ei enää ole, sen tilalla on näitä kumpaakin koskeva soveltamisen taito.

Tässä yhteydessä on syytä muistaa, että vielä Immanuel Kant, pohtiessaan ihmisen maailmasuhdetta, päätyi vain *kahteen* muotoon, jotka määräävät ihmisen aistisuutta, aikaan ja avaruuteen. Ne ovat molemmat luonteeltaan hyvin yleisiä ja on vaikea ajatella, miten ne todellisesti määräävät aistisuuttamme. Sen sijaan Kantin mukaan ymmärrys, tämä käsittein operoiva puoli ihmistä, muokkaa

aistittua jo suurella määrällä käsitteitä. Kantillakin aistisuuden suoruus, sen kosketuspinta maailmassa, kuului selvänä erityispiirteenä esteettiseen analyysiin eikä tässä analyysissä ollut mahdollista löytää muuta yleistä tai teoreettista. Estetiikka ei Kantin kohdalla tässä mielessä paljoakaan eroa Antiikin tai Keskiajan ajatuksista: siinä, missä tieto on epäsuoraa ja vaatii sovelluksiin teknologian, esteettinen on suoraa eikä sitä voi välittää teknologialla.

Missä teknologia ja estetiikka kohtaavat  
- jos kohtaavat missään

Käytännöllisessä mielessä estetiikka ja teknologia kohtaavat juuri soveltamisen maailmaanpanossa (*mise en monde*). Ihminen, joka panee tiedon maailmaan - luo jotain, tuottaa jotain - tekee tämän omista, usein jäljittämättömistä syistään tai joskus täysin naivina reaktiona johonkin. Tämä luomisen ja soveltamisen yhdistelmä on sinänsä banaali ja vailla laajempaa mielenkiintoa, vaikka se esimerkiksi taideteollisuudessa ja arkkitehtuurissa voikin olla kiinnostava. Luonteeltaan yleisempi ja siten ehkä mielenkiintoisempi on kysymys, kuinka jokin jo maailmaanpantu sinne asettuu. Sillä on - jollei kyse ole pelkästä pilasta - oma paikkansa, jonka tietäminen on sille paljastanut (eräänlainen ajattelun tuottama kolo), mutta tämä sama tietäminen ei ole paljastanut etukäteen sen aistisuuteen liittyviä piirteitä.

Tämä selittää, miksi hyvin suunniteltu luomistyö, jonka kuluessa on otettu huomioon kaikki *ajateltavissa* ollut (tieto, taito ja kauneusarvot), saattaa maailmaanpantuna lopputuloksena osoittautua kaikin tavoin kauheaksi. Se ei ehkä ole vain ruma vaan myös vaarallinen, tuhoisa, hirveä. Sama koskee toisinpäin tilannetta: unohtamalla kaiken ajateltavissa olleen, vain keskittymällä siihen tapaan, jolla maailma on tai jolla maailma voidaan kohdata, tulee luoduksi ihmeellisiä teoksia.

Väitän, että tässä on se tapaamiskohta, joka teknologialla ja estetiikalla voi olla. Käytän siis estetiikka-sanaa edelleen tarkoittamassa välitöntä, aistisuuteen perustuvaa

kokemusta. Kun pyrkimyksenä on tuottaa tai luoda teknologisesti kehittyneitä ja esteettisesti tyydyttäviä tuotteita, vasta lopputulos ja siinä paljastuva tuotteen paikka maailmassa voivat paljastaa, onko tällainen pyrkimys onnistunut. Tämä tarkoittaisi, että soveltava estetiikka olisi etukäteen ajatellun ja jälkikäteen koetun yhteensovittamista, sen kolon aistisuuden tarkastelemista, johon tuote maailmassa on pantu.

Onko teknologian ja estetiikan liitto  
sovelluksina mahdollinen

Tämä merkitys soveltavalle estetiikalle tulee siitä uskosta, että projekti, jonka ihminen suunnittelee ja toteuttaa, perustuu ajatteluun ja sen tuotteisiin, ja että mailma, joka on muuta kuin ajateltua, toimii riippumatta näistä ajatuksista. Tämä ero on myös aina olemassa, sitä ei suinkaan ihmisen viisaudella kurota umpeen, päinvastaisista hybrisistä käsityksistä huolimatta.

Otan esimerkin kokonaan toiselta alalta: ekofilosofiassa elää sellainen usko, että kun ihminen tieteen perusteella selvittää, mikä on eläimille - esim. hylkeille Itämeressä - parasta, ja toteuttaa tämän, hän on tehnyt parhaansa ja samalla näin toimien on siirrytty kokonaan uuteen ajattelutapaan, ekologiseen tieteenharjoittamiseen. Tämä siis eroaisi aikaisemmasta sikäli, että nyt tiede ratkaisee hyvän, sitä ei enää ratkaise ihmisen välitön hyöty. Ekofilosofi unohtaa tässä kokonaan, että koko tieteellinen perinne perustuu ihmisen tarpeisiin, erityisesti ihmisen maailmanhallinta-tarpeeseen, jossa kaikella muulla on vain *ajateltu* osa, yleensä reservin tai raaka-aineen osa. Koko tiede ja sen teknologia on rakennettu *ajatellussa* maailmassa, jossa *millään* ei ole ollut muuta kuin *ajateltu* osa. Mikään ihmisen tieteen kautta saatu tieto ei kerro maailmasta vaan se kertoo *ajatellusta* maailmasta, ihmiselle sopivasta ideaalitodellisuudesta, siitä, mikä on ihmiselle keskeistä. Naivi tieteisusko riivaa Suomenkin ekofilosofiaa ja näin on turha odottaa, että hylkeillä on jatkossakaan sen enempää sanottavaa Itämeren hoidossa.

Tämä sama asetus pätee myös estetiikassa. Estetiikassa ongelma ei ole yhtä selvästi osoitettavissa, koska meistä näyttää, että esteettisen tarkastelun kohteet ovat ensisijaisesti ajateltuja. Mehän käymme jatkuvasti keskusteluja, jotka Kuusta katsoen varmaan vaikuttaisivat huvittavilta, mutta ovat meille tärkeitä: onko kauneus katsojan silmissä, onko kirjailija tarkoittanut jotain kirjoittaessaan niin tai näin, onko kauneus toimivuutta vai päinvastoin, voiko luontokappale olla kaunis vaikkei kukaan sitä oivalla, jne. Kaikki nämä osoittavat, että kauneus on meille *ajateltua*, jotain sellaista, mikä tulee ihmisestä tai mikä liittyy ihmisen tarpeisiin: ne liittyvät tapaan, jolla maailma on pantu ihmiselle. Näistä kaikista kysymisen tavoista puuttuu ajattelun ja aistisuuden ero: ne paljastavat, että koska ajattelemme, olemme olemassa ja muusta viis.

Meistä saattaa tuntua vanhanaikaiselta ja varsinkin epäoperationaaliselta ajatus, että kauneus (tai muu esteettinen suure) olisi olemassa maailmassa, itse olioissa. Mutta jos tilanne on sellainen, joksi sen olen kuvannut teknologisen periaatteen mukaan, esteettiselle ei oikeastaan jää muuta sellaista paikkaa, jossa se ei muuttuisi teknologiaksi. Vain maailma jää. Vain oliot jäävät.

Palaan nyt uudelleen ajatukseen, että Descartesin sijaan joku tarpeeksi vaikutusvaltainen filosofipoliitikko olisi jatkanut Keskiajan ja Renessanssin ajatuskulkuja ja luonut Länsimaisen filosofian ja kulttuurihistorian lähtöpisteeksi lauseen "aistin, siis maailma on!". Tämä olisi pannut painopisteen ihmisen ulkopuolelle, koska aistisuus ei ole samalla tavalla dominoiva kuin tietokyky. Näin *ajateltu todellisuus* olisi ollut se, mitä epäillä ja minkä nähdään voivan pettää, mutta aistittu - sekavana ja liian laajanakin alueena - olisi otettu varmuuden perustaksi. Tämä olisi siis tarkoittanut - nykykielellä sanoen - estetiikan ensisijaisuutta. Näin teknologista periaatetta tuskin olisi syntynyt ja soveltaminen olisi tarkoittanut vain tapaa, jolla aistittu maailma olisi pyritty saamaan ajatelluksi. Soveltaminen ei olisi näin ollen konkreettinen ongelma vaan pelkästään ajatusleikki.

Sen sijaan, mitä nyt on tapahtunut: on syntynyt joukko ongelmia, joiden ratkaisu näyttää mahdottomalta, koska me emme näe, miten tai missä ne ovat syntyneet. Kun ajatellaan ihmisen ympäristöä, rakennettua ja luonnollista, voivat nähdäkseni vain äärimmäisen vieraantuneet teknologit enää väittää, että ajateltu todellisuus sellaisenaan - siis tiede ja teknologia - on selitys *tai* ratkaisu syntyneisiin ongelmiin. Näitä vieraantuneita teknologeja kyllä riittää siinä missä ekofilosofejakin. Ongelmakohdan paikantaminen on vaikeaa, koska ihminen on ajatuskeskeisyytensä vuoksi ja luottamalla omiin sovellutuksiinsa tuhonnut sekä ulkoisen että sisäisen maailmansa. Sisäinen maailma on tuhoutunut uskossa ajatuksen ja sen sovelluksen voimaan ja siinä, että on hylännyt aistisuuden ensisijaisuuden; tuloksena on suuruudenhulluja ideaalimaailmoja, joita pidetään yllä konkreettisina ja abstraktein aseina. Ulkoinen maailma on tuhoutunut, kun on ajateltu, että se, mikä on luotu ja ehkä huonoksi havaittu, korjataan ajattelemalla lisää samaa, samalla tavalla, samalla periaatteella, välittämättä siitä, mitä silmä, nenä, iho, ihmisen koko kehollinen maailmassa eläminen on asiasta aistunut.

Jos tämän perusteella ajattelisi estetiikan merkitystä nykyisessä maailmassa, päätyisi vaivatta teknologian ja estetiikan vastakkainasetteluun, mutta ei enää tavanomaisessa mielessä "ruman" teknologian ja "kauniin" estetiikan jakoon vaan pikemminkin pyrkimyksenä kokonaan uudenlaiseen aistisuuden kokemiseen. Aistisuus ei tässä mielessä tarkoittaisi yksittäisten aistien antia tai niiden synteettistä luomusta ymmärryksessä vaan ihmisen asettumista avoimena siihen samaan maailmaan, jossa kaikki muukin on. "Avoin" on tässä tosi runollinen ilmaus, mutta tarkoitan sillä "sulkeutuneen" vastakohtaa: niin kauan kun ihminen *ajattelee* maailman, on hän sulkeutunut, sulkeutunut itseensä, luo kaiken itsessään, omassa ihmisen kapeassa traditiossa, jonne mahtuu vain ihminen. Avoimena ihminen on osa sitä, mitä muukin on, jolloin kaikki, myös maailman oma kauneus, ihmisestä riippumaton, voi vaikuttaa ihmiseen.

Tämä ajatus olisi lähinnä runollinen, jollei otsikkoni vastakkainasettelu koko ajan muistuttaisi, kuinka



vaarallinen teknologinen periaate ja sen tuhoamat maailmat ovat. Niiden mukainen estetiikka ei ole vähemmän vaarallinen, koska se kuohii - teoretisoimalla, käsitteellistämällä ja siis idealisoimalla ihmisen mittaan - senkin, mikä voisi suorana responssina paljastaa traditiomme sisäisen ja ulkoisen tilan. Siri von Essenin suulla voisi sanoa: *kaikkea sitä pitää kuullakin ennenkuin silmät putoavat!*

#### KIRJALLISUUS

Descartes, René, *Discours sur la methode*. Paris 1637.

Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Gesamtausgabe 29/30. Frankfurt:Klostermann 1983.

Klee, Paul, *Das bildnerische Denken*. Basel:Schwabe 1990.

Klee, Paul, *Unendliche Naturgeschichte*. Basel:Schwabe 1970.

## MIKSI TAITEEN EI TULE OLLA YHTEISKUNNALLISTA

---

Taiteen tekeminen on ihmisen eräs maailmasuhde, pyrkimys suhteuttaa itsensä ja toimintansa sen maailman mukaan, jossa todellistuu, ja myös yleensä onnistumista tämän suhteen aina uudenaikaisessa artikuloimisessa. Taiteen tekeminen tarkoittaa aivan tietynlaista suhdetta ympäristöön ja omaan itseen, suhdetta, jossa maailma on tärkeämpi kuin tekijä, koska taiteen tekemisessä tekijä käsittää kasvaneensa ja kasvavansa maailmasta ja olevansa itse maailman ilmaus. Näin työt, joita hän tekee, ovat myös maailman ilmausta.

Ihmisen maailmasuhde voi olla joko kokonainen tai ohentunut.

Ohentunut maailmasuhde on tyypillisesti länsimainen ilmiö: siinä maailmasuhteen määrää ihmisen ruumiiton mieli, henki. Tällaista maailmasuhdetta voidaan pitää *pääistyneenä*, sillä sen sisällön ja muodon ratkaisee ihmisen pää, suurelta osin kuvittelukyky, jonka avulla ihminen valitsee ympäristöstään haluamansa ja sulkee pois sen, mitä ei halua. Näin syntyvässä maailmassa vallitsee ihmisen mittakaava ja ratkaiseviksi tulevat ideat, toiveet, unet, kuvitelmat, fantasia, poliittiset utopiat, yleensäkin ajatukset siitä, kuinka *pitäisi*. Tätä samaa pääistynyttä suhdetta kuvaa myös länsimainen tiede, joka parhaimmillaankin on toivetta, idealisaatiota todellisesta, ja joka on johtanut teknologiseen ajattelutapaan<sup>1</sup>, jonka mukaan luonto on ihmiselle ratkaistava ongelma (luonnontieteet). Maailman ongelman jälkeen tulee yhteiskunta, joka myös on ratkaistava ongelma (valtio- ja yhteiskuntatieteet), ja lopulta

---

<sup>1</sup> Teknologisesta ajattelutavasta, joka siis ei ole samaa kuin teknologia, katso esim. Heidegger, *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen; Heidegger, *Die Technik und die Kehre.*; Varto, Luonnonfilosofia ja tekniikan filosofia; Varto, Pitkästyminen ja teknologia; Vesa Jaaksi, *Kriisi luontosuhteessa*.

ihminen, jonka ihminen myös ratkaisee (ihmistä manipuloivat tieteet, psykologia ja kasvatustieteet).

Kaikissa näissä on ihmisen mittakaava ratkaisemassa sen, kuinka maailman kulloinenkin kokonaisuus otetaan tarkasteltavaksi ja mitä kulloinkin pidetään olennaisena siinä, mikä tulee tarkasteltavaksi. Tämä tarkoittaa, että ihmisen toiminta niin tieteessä kuin muissakin pääistyneissä, deinkarnoiduissa toimissa on ihmisen omaa tuottamista ihmisen omiin tarpeisiin suljetussa ihmisen maailmassa. Maailmasuhde on tällöin välineellinen ja ihminen käyttää itseään ja luontoa välineinä, joiden olemassaolo on riippuvainen ihmisen kulloisistakin tarpeista ja käytännöistä. Näin ihminen tuottaa sitä, mitä jo on, siis sitä, minkä jo tietää, eikä tämä voi olla luomista.

Filosofisesti tässä on koko ajattelemisen ja toimisen perustaa koskeva ongelma. Kun ihmisen tarpeet ja mittakaava ratkaisevat olennaisen, maailma tulee pakotetuksi esille sellaisena, millaisena se ei ole. Samoin käy ihmisen itsensä. Tämä vaikuttaa koko ajan ihmisen maailmasuhteeseen voimistaen niitä uskomuksia ja toiveita, kuvitelmia ja pelkoja, joita ihmisellä jo on, tuottamalla lisää sellaista, mitä ihminen jo on tuottanut. Tällaisessa perinteessä tekeminen ei paljasta maailmaa, luontoa, ihmistä, vaan peittää näitä yhä mutkikkaampien käsitysten, kuvitelmien ja muiden peittojen alle. Näin maailmasuhde säilyy kaikesta tekemisestä huolimatta aina siinä samassa suljetussa ihmisen mittakaavassa, jossa se oli jo 2500 vuotta sitten, kun kysymys maailmasuhteesta ensimmäisen kerran muotoiltiin kirjallisesti.

Mutta on vaikeaa ajatella, että tämä olisi ihmisen kohtalo, että tämä olisi välttämätöntä. Onhan niin, että tällainen filosofinen kyseleminenkin on yhtäläillä ohentunutta, koska koko lähestymistapa ottaa ihmisen erillisenä, maailmaan kuulumattomana päänä. Kuitenkin me tiedämme, kun asiaa ajattelemme, että ihminen on osa maailmaa, ja erillisyyys, jonka päämme näyttää synnyttävän, on vain kuviteltua erillisyyttä. Ihminen ei ole maailman tarkkailija vaan maailman osa. Näin on välttämätöntä, että kaikki pyrkimyksemme saada lopullinen ja valmis käsitys maailmasta ovat etukäteen tuomitut epäonnistumaan.

Tämä kärjistyy ohentuneessa maailmasuhteessa, jossa on sovittuja tapoja pitää yllä ohentumaa, ja näin ihminen pyrkii paljastamaan maailmasta ja itsestään vain sen, mitä tahtoo, ja näin tulee peittämään sen, mitä ei tahdo esille.

Kuitenkin, kuten näemme luonnon huonovointisuudesta, maailma on ihmisen pyrkimyksistä riippumatta yksi ja kokonainen, ei välitä meidän rajaamispyrkimyksistämme. Tämä näkyy selvästi, myös ilman tulkintaongelmia, kun maailma paljastaa omien rajaamistemme kääntöpuolen: saastumisen, henkisen tyhjyyden, tyydyttämättömyyden, turvattomuuden ja onnettomuuden.

Tämän voi nähdä selvästi myös ihmisen omimmalla alueella, jossa ohentaminen on tehty radikaaleimmin: ihminen on poistanut lihan elämästään, deinkarnoinut oman maailmansa ja pyrkinyt luomaan siitä kokonaan toiveisiin, ideaaleihin ja tulevaisuuden utopioihin perustavan. Maailman unohtaminen on tällä alueella ollut täydellinen. Erityisen selvästi tämä on nähtävissä politiikassa, "yhteiskunnallisessa todellisuudessa", joka on lukuisin, jomonien sukupolvien ajan kasvaneiden, utopioiden synnyttämää, manipuloivaa (siis ei historiasta kasvavaa), täydellisen välineistävää. Poliitiikka on välineellistänyt historian ja ihmisen siinä, kun se on irrottautunut ihmisen kokemustodellisuudesta ja alkanut rakentaa pilvilinnoja, joita se kutsuu "selityksiksi", "teorioiksi" ja "päämääriksi".

Tämä muutos on kulkenut outoa tietä: vielä kreikkalaiset ja jopa Machiavellikin puhuivat tavasta, jolla valtio ja yhteiselämä kasvaa luonnosta, on luontoon kuuluva ja noudattaa periaatteita, joita voi pyrkiä ymmärtämään ja noudattamaan mutta joita ei voi manipuloida. Renessanssiaikana ja erityisesti Uudella Ajalla usko ihmismielen voimiin sai kuitenkin niin suuruudenhullut mitat, että poliittiset kuvitelmat, "ihannevaltiot"<sup>1</sup>, teoriat

---

<sup>1</sup>Nämä rakentuivat yleensä oletukselle, että Platonin dialogi *Valtio* kuvasi toteutettavaksi tarkoitettua mallivaltiota. Niinpä Campanellan *Aurinkovaltio*, Moren *Utopia* ja lukuisat muut kuvitelmat esittivät muka filosofisin perustein oikeudenmukaista mallia valtiolle ja tulivat samalla esittäneeksi koko lailla teknologisen, manipulatiivisen ja totalitaarisen ihmiskäsityksen ja sitä toteuttavan valtion kuvan. Nykyaikaisesta perspektiivistä - eurooppalaisten byrokraattisten poliisivaltioiden keskellä ja

valtioiden rakentamisesta ja ihmisten "muuttamisesta" korvasivat historian ja luonnon voiman. Kun historian ja luonnon voimat sitten uudelleen otettiin mukaan (Romantiikan aikana: Hegel, Marx), ihminen nähtiin jo niin selvästi luonnon ja historian herrana, että näiden katsottiin noudattavan ihmisen rajaaman maailman mieltä, ei omaa kulkuaan.

Näin ihminen luonnonoliona oli kadonnut ihmisen maailmankuvasta samalla, kun maailmakin oli kadonnut. Ihmisestä tehtiin kansalainen, ensisijassa sosiaalinen olento, jonka kutistaminen kuluttajaksi onkin ollut sitten helppo toteuttaa. Ihminen saa kaikki määreensä näistä lähtökohdista, myös luontosuhteensa määreet, sillä luontoakin meidät kehoitetaan "säätämään", jotta siitä olisi kulutettavaa myös jälkipolville.

Tällä tavoin voi luonnostella lyhyesti sen maailmasuhteen muuttumisen, jonka piirteistä filosofit ovat puhuneet, kun he ovat sanoneet, että ihminen todellistuu epävarsinaisesti<sup>1</sup> tai ei ole vapaa<sup>2</sup>. Asia on tietenkin monin tavoin mutkikkaampi ja vaikutussuhteet moninaisemmat, kun asiaa tarkastelee seikkaperäisesti, mutta itse asetelma ei muutu.

On kuitenkin olemassa myös kokonainen maailmasuhde, joka on ohentamaton ja jota ei edes kulttuurissa vaikuttava pyrkimys ohentamiseen pysty koskaan kokonaan tuhoamaan. Juuri tämän vuoksi on myös mahdollista käsittää, että tuo kulttuurinen, sosiaalinen ja yhteiskunnallinen on jotain muuta kuin ihmisen varsinainen maailmasuhde. Kokonainen suhde maailmaan vuotaa aina esille läpi ohentumienkin ja se vaikuttaa aina meissä. Teknologinen ajattelutapa yrittää tietenkin ottaa senkin

---

sozialististen mallivaltioiden raunioilla - Renessanssin kuvitelmat ovat hyytäviä. Kaikista niistä puuttuu historia ja luonto eikä mikään niistä osoita oivallusta Platonin pyrkimyksestä kuvata, kuinka yksittäinen ihminen voi toteuttaa oikeudenmukaisuutta valtion muodosta riippumatta, mikäli hän on ymmärtänyt asemansa maailmassa.

<sup>1</sup> Kuten Heidegger analyysissään ihmisestä Kenenä Tahansa; Heidegger, *Sein und Zeit*.

<sup>2</sup> Kuten Platon dialogissa *Valtio* tai Nietzsche teoksessaan *Der Wille zur Macht*.

hallintaansa: se luokittelee, panee laitoksiin, antaa kaikelle nimityksiä saattaakseen itseensä kuulumattoman tutuksi.

Mutta olennaisempaa on, että kokonainen maailmasuhde on mahdollinen *siitä huolimatta*, että ohentunut on kulttuuria, politiikkaa, tiedettä, yhteiskuntaa ja muuta arvokkaalta ja kannatettavalta kuulostavaa.

Kokonainen maailmasuhde on kehollinen, se on lihaa luiden päällä, ei pelkkää mieltä, ajatusta tai henkeä. Me olemme maailmassa, me olemme osa maailmaa ja maasta nousseita, kasvaneita ja *vasta tämän jälkeen* meihin ovat tulleet pää ja haaveet. Lihassa me olemme selvimmin tekemisissä sen kanssa, mikä on todellista, eikä tätä voi muuttaa pääistämällä. Tämä näkyy selvästi siinä, kuinka liha palauttaa meille tiedon ohentuneesta maailmasuhteesta puistatuksina, etomisena, jopa sairauksina, vaikka pää sanoisikin muuta. Pitkällä välillä lihamme jopa voi kehittää omista osistaan itseään tuhoavaa kasvainta, joka osoittaa mitä selvimmin, missä kohdin suhteemme maailmaan, luontoon ja itseemme ei ole vastannut sitä, mitä maailma on, vaan on seurannut pään haaveita, hullun houreita vailla mieltä ja vastaavuutta maailmassa.

Kehollinen maailmasuhde on se, missä on *kosketuspinta*<sup>1</sup> todellisuuden kanssa. Tämä on kunkin ihmisen omaa kokemusta, jolle *ohentumat ovat yhdentekeviä rakennelmia*. Kehollinen osoittaa myös muut mittasuhteet: se osoittaa luonnon valtavuuden ja periaatteellisen käsittämättömyyden, jonka luonnontieteellinen ajattelutapa on jo hukannut omassa viisaudessaan, samoin se osoittaa historian suuruuden yksittäisen ihmisen kokemukseen nähden ja näin ihmisen *paikan*, joka on todellinen, ei kuviteltu paikka. Ihmisen paikka on tällöin maassa, historiassa, ajassa ja luonnossa. Tässä paikassa eivät enää välineet, esineet, utopiat, haaveet ja muut pään tuotteet ole tärkeitä.

Tässä paikassa ihminen tulee tavaksi, jolla maailma paljastaa itse itsensä. Tämä lause kuulostaa teknologiseen ajattelutapaan tottuneesta salatieteeltä, mutta sen merkitys on silti ilmeinen: ihminen luo maailmaa siinä, missä

---

<sup>1</sup> Olen tarkastellut tätä kuvaavaa ilmausta ja sen sisältöä tarkemminkin: Varto, *Laulu maasta*..

maailmalle antaa tämän mahdollisuuden. Tällöin se, mitä syntyy, on kiinni maailmassa ja se jää olemaan maailmaan sittenkin, kun maailma jatkaa ilman ihmistä. Sen sijaan pääistyneet aikansaannokset katoavat heti, kun ne ajatellut mieli katoaa. Maailmassa luotu on luotu kokonaisesti, mukana on sekä maailma että se, mikä on ihmisestä.

Tämä luominen on joka kerta ihmisen maailmasuhteen uudistamista, maailman luomista. Tässä yhdistyvät näkyvä - se, mikä on ihmiselle esine, väline - ja näkymätön - se, mikä on laajin kokonainen merkitysyhteys, maailma - yhdeksi, joka on todellista. Näiden yhtensaattaminen on luomista. Platon on esittänyt tämän filosofiassaan, kun hän puhuu tavasta, jolla ideat yhtyneinä siihen, mikä on näkyvää, luovat todellisuuden. Ilman ideoita näkyvä ei elä ja se on vailla sellaista merkitystä, jonka ihmiset voisivat keskenään jakaa - se on kaikille erilaista - mutta ideat tekevät siitä yhteistä todellisuutta; ideat taas ilman näkyvää ovat vain ajatuksia, jotka eivät liity mitenkään maailmaan ja joiden erottaminen kuvitelmista on tällöin vaikeaa.

Näin syntyvä kokonainen maailmasuhde tuo ilmi, paljastaa *oliot*. Nyt emme enää puhu esineistä jotain käyttöä varten vaan puhumme olioista, jotka ovat itsessään sitä, mitä ovat. Ihminen, joka luo - taiteilija, runoilija, filosofi - asettaa oliot paljastaessaan muidenkin oivallettavaksi sellaista, mikä on olemassa omasta voimastaan vain omaa olemassaoloaan varten ilman ihmisen rajaavia käyttöpäämääriä.

Se, että luomisessa ei ole kyse esineistä vaan olioista, on yleensä kuvataiteen kohdalla oivallettu. Tästä ovat hyvinä esimerkkeinä länsimaisen taiteen oudoimmat piirteet, esimerkiksi *nature morte* eli *stillebenin* perinne. Tässä ei ole kyse tarvekalujen kuvaamisesta esineinä (kuten voisi luulla esimerkiksi esimerkiksi Giorgio Morandilla) vaan niiden olioiden esille saattaminen, joita tarvekalut ihmisten keksimien tarpeiden takana ovat. Taiteilija ei näe tällöin esineitä "mielenkiintoisina" tai "kauniina" vaan "on päättänyt asettua ainiaksi olioiden puolelle", kuten Tournier sanoo sattuvasti puhuessaan Roger Chaplain-Midystä.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Tournier, *Taaborinvuori ja Siinainvuori*.

Taiteilija ei tee esineitä vaan näkee oman paikkansa olioiden keskellä ja tehtäväkseen paljastaa tämä paikka ja nämä oliot.

Kun oliot hallitsevat ympäristöä ja tilannetta, ne säteilevät hämärää rauhaa, eräänlaista hartautta, jonka ihminen pystyy käsittämään. Morandin töissä tämä on harvinaisen hyvin esillä. Tämä sama hartaus saattaa paljastaa myös sen tavan, jolla ihminen on maailmassa, ihmisen varsinaisen olemisen.

Mitä tällöin tapahtuu?

Paul Klee esittää<sup>1</sup>, että tässä paljastamisessa ovat läsnä maa ja taivas, kuolevaiset ja kuolemattomat<sup>2</sup>.

Ihmisten keskinäinen side ja suhde maahan on lähtöisin maasta. Maa - konkreettisesti, ei kuvainnollisesti - on se juuristo, josta me olemme ja josta oliot ovat. Tämä on maailma, tämä on luonto ohentumattomana, lyhentämättömänä. Tämä yhteinen perusta tekee mahdolliseksi, että oliot ovat ymmärrettäviä, sillä ihmisellä on maahan ja siitä syntyneeseen suora suhde, oma kokemus ja sen kosketuspinta kehollisessa.

Tämän lisäksi meissä on outo avoimuus, eräänlainen taivas tuon maan päällä, joka silloin, kun se on yhteydessä maahan sallii meidän aina käsittää enemmän kokemastamme kuin olisi mahdollista vain sillä hetkellä, vain siinä kohdassa, vain siinä tarpeessa; taivas on merkitysten mahdollisuus.

Tähän liittyy kuolevainen taiteilija, joka luo sellaista, mikä ylittää hänet itsensä, hänen aikansa ja paikkansa ja tulee siten kuolemattomaksi, eräällä tavalla jumalten maahan. Koska kyseessä on maasta luotu, merkityksen moninaisuudessa nähty, luotu ei menetä merkitystään, kun sen luoja katoaa vaan se jää edelleen paljastamaan maailmaa tuleville ihmisille.

---

<sup>1</sup> Klee, *Das bildnerische Denken. & Unendliche Naturgeschichte..*

<sup>2</sup> Tämä muotoilu on tosin peräisin Martin Heideggerilta, mutta nämä kaksi puhuvat samasta asiasta; Ks. esim. Kupiainen, *Ajattelemisen anarkia*. Kleen esittämä kuvio tässä tulkinassa löytyy kirjasta Varto, *Kannettava filosofinen sanakirja.*, s. 90-92.



Niinpä, jos taiteilija tai muulla tavalla luova ihminen haluaa oikeuttaa olemassaolonsa, hän ei voi toimia niillä ehdoilla, jotka ohentunut maailmasuhde antaa, hän ei voi olla esineiden tekijä eikä pääistyneen maailmasuhteen peili. Mikään niistä moninaisista ohentuneista maailmasuhteista, joita kulttuuri tarjoaa, ei anna mahdollisuutta oikeuttaa taiteilijan olemassaoloa; ne antavat vain ornamentin mahdollisuuden, narrin vaikuttamattoman työn. Taiteilijan työ on maailman luomista ja se voi lähteä vain kokonaisesta maailmasuhteesta. Kuvataiteilija luo todellisuutta antaessaan meille olioita, runoilija asettaa sanalla maailman; kumpikaan näistä ei sepiä, lavertele eikä osoita tai todista.

Jokainen taiteilijan kiinnittyminen ohennettuun maailmasuhteeseen on lankeemus: sosiaalinen, yhteiskunnallinen, poliittinen lankeemus, joka estää todellisuuden esilletulemisen. Meille on opetettu, että ollakseen eettinen ihmisen on otettava kantaa yhteisiin asioihin jonkin "hyvän" puolesta; samalla meille on etukäteen selitetty, mitä ovat nämä yhteiset asiat. Ne ovat ennen meitä olemassa, joten me voimme vain reagoida niihin tai koristella niitä ornamentein. Tämä ei kuitenkaan ole todellista. Tällaisen passiivisen reagoimisen sijaan maailma edellyttää meiltä luomista, yhteisen todellisuuden asettamista aina uudelleen ja uudelleen siinä paikassa, missä maailma on tulossa.

## KIRJALLISUUS

- Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen:Neske 1988
- Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen:Niemeyer 1986.
- Heidegger, *Silleen jättäminen*. Suom. Reijo Kupiainen. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XIX. Tampere 1991.
- Jääksi, *Kriisi luontosuhteessa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXXII. Tampere 1992.
- Klee, *Das bildnerische Denken*. Basel:Schwabe 1990<sup>5</sup>
- Klee, *Unendliche Naturgeschichte*. Basel:Schwabe 1970.
- Kupiainen, *Ajattelemisen anarkia*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XVIII. Tampere 1991.
- Nietzsche, *Der Wille zur Macht*. Sämtliche Werke, Bd. 8. Berlin:deGruyter 1982.
- Platon, *Valtio* . Teokset IV. Helsinki:Otava 1981.
- Tournier, *Taaborinvuori ja Siinainvuori*. Helsinki:Taide 1988.
- Varto, *Kannettava filosofinen sanakirja*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXVII. Tampere 1992
- Varto, *Laulu maasta. Luennot etiikasta*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta XXIII. Tampere 1991.
- Varto, *Luonnonfilosofia ja tekniikan filosofia*. Pakarinen-Vilkka-Luukkanen, toim. *Näkökulma yhteiskuntatieteelliseen ympäristötutkimukseen*. Acta Univ. Tamp. B:37. Tampere 1991
- Varto, *Pitkästyminen ja teknologia*. Varto, toim. *Fenomenologeja: Maailma minussa - minä maailmassa*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta I. Tampere 1989. s. 35-52

## **FILOSOFIN KARIUTUMINEN: POLITIikka**

---

Filosofin mielenkiinnon kohteina ovat yksilön hyvä ja eettinen elämä. Tämä ei tarkoita, että filosofit tietoisesti jättäisivät ottamatta huomioon, että yksilökin on yksilö vain inhimillisessä ympäristössään, jonka hän muodostaa muiden ihmisten kanssa ja joka antaa ainakin suureksi osaksi - jollei kokonaankin - hänen yksilöistymisensä ehdot. Filosofi kiinnittää huomionsa yksilöön, koska yhteisöllisyys on samanlainen annettu kuin luonnon ympäristö: se on siinä jonain jo valmiina, muuttavana ja muutettavana mutta joka tapauksessa mittasuhteiltaan ja kompleksisuudeltaan perustavanlaatuisesti käsittämätön. Yksilössä sen sijaan näyttää olevan mahdollisuudet muuttaa tätä annettua, kuten hyvin tiedämme luonnon kohdalla: juuri ihmisyksilöt muuttavat luonnollista ympäristöämme. Tämä sama muutos on mahdollista myös yhteisölliseen nähden. Filosofit suhtautuvat sen sijaan epäillen ongelmaan, kuinka luonto tai yhteisö muuttaisi yksilöä niin, että me voisimme asettaa tämän muutoksen tarkastelun kohteeksi.

Tämä asetelma ei tietenkään tyydytä monia. Lukuisat ovat ne viisauden etsijät, jotka ovat tarttuneet mahdottomalta näyttävään tehtävään selvittää, mistä luonnossa tai ihmisyyhteisössä on kyse ja mikä on se tapahtumisen tapa, jolla nämä annetut muuttuvat itsestään ja muuttavat ihmistä. Myös lukuisia viisauksia on näin tullut luoduksi, esimerkkinä kaikki luonto- ja yhteiskuntateknologiat. Me pidämme näitä tuloksia tärkeinä siitäkin huolimatta, että samalla pystymme näkemään, kuinka ne vääristävät sekä annettua perustaamme että mahdollisuuksiamme parempaan todellistumiseen.

Filosofin tarttuminen yksilöön on perusteltavissa mitta-kaavan vuoksi: kun ihminen selittää oman todellistumisensa perustaa, hän tuottaa manipuloivan teknologian, mutta selittäessään omaa todellistumistaan hänellä on periaat-

teessä mahdollisuus välttää tällaisen synnyttäminen. Syy tähän eroon on siinä, että yksilönä filosofilla on tutkimuksensa koko esine koko ajan paikalla, hän itse kokonaisuutena ihmisenä, mutta luontoa tai yhteisöllisyyttä hän voi kokonaisuutena vain kuvitella. Kuvittelu taas voi tuottaa mitä tahansa tuloksia eikä olemisperustan kohdalla ole mahdollista täysin tulkita saatuja tuloksia niin, että tietäisimme, ovatko ne kohdallisia vaiko eivät.

Olemme tottuneet länsimaisessa perinteessä pitämään kuvittelukykyä suuressa arvossa, jopa niin, että sen kehittämistä pitää erikseen harjoitella ja tällaista pidetään luovuutena. Sen sijaan pitäytyminen siihen, mikä on ja mistä voi sen vuoksi aina sanoa kohdallisesti jotain, on vähemmän arvostettua. Kuvittelukykyyn luottaen olemme onnistuneet tuottamaan virtuaalitodellisuuden jo paljon ennen tietokoneiden keksimistä: Renessanssi tuotti virtuaaliluonnon luonnontieteinä ja Valistus virtuaaliyhteiskunnan ajatuksessa demokraattisesta politiikasta. Kummankaan kohdalla ei ole kyse todellisuudesta, kuten luonnon kohdalla olemme hyvin saaneet nähdä ja jotkut näkevät tämän jopa yhteiskunnankin kohdalla, kun antavat kiihkottoman lukutavan sille, mikä on tullut ilmi viimeisen sadan vuoden aikana sotina, kurjuutena, moraalisenä ontoutena ja yksilön kulttuurin katoamisena. Molemmissa on paljastunut, että hurskas toive tekniikasta, jolla kaikki asiat saadaan oikeaan järjestykseen, on perustunut vain kuvittelulle ja taas uudelle kuvittelulle, joka elättää itseään.

Luonnontieteen harjoittajat ovat reagoineet tähän tilanteeseen kuvittelemalla ekologista virtuaaliluontoa. Yhteiskunnan tutkijat ja erityisesti politiikan tutkijat ovat ottaneet virtuaalitodellisuutensa todesta ja päättäneet, että tutkia voi vain sitä, mikä tapahtuu tämän kuvitelman sisällä. Varsin kuvaavaa on, että suuri osa yhteiskunnallisen tutkimusta on innostunut postmodernin ideologiasta ja muuttunut julkisestikin pelkäksi diskurssien tutkimukseksi. Näin virtuaalitodellisuus on saanut legitiimin tutkimusotteen.

Filosofin tutkima yksilö ja näiden tekniikoiden tuottama todellisuus eivät lihana koskaan kohtaa. Virtuaalitodellisuus-

nessa ei ole yksilöitä, joilla olisi elävä keho, jolla he olisivat maailmassa. Inkarnoitumattomina ihmiset eivät koskaan ole itsensä luona vaan pysyvästi kuvittelussa. Tämän vuoksi tavat, joilla virtuaaliyhteiskuntaa kuvataan - toiveet, tilastot, hartaat oletukset, yhteiset kuristavat kuvitelmat siitä, ettei toisin voi olla - ovat sattuvia ja luotettavia. Mutta ihmistä ne eivät koskaan tavoita.

Poliittisen filosofian klassikon Platonin luolavertaus kuvaa, kuinka yksilön voi saattaa itsensä luo, irrottaa kuvittelusta todellisuudesta ja raahata ulos kuvittelukyvyn luolasta. Mutta Platon ei väitä, että kokonaisen yhteiskunnan voisi raahata ulos luolasta! Ja tämä johtuu siitä, että juuri yhteiskunta on se luola, josta yksilön on päästävä ulos.

Tämä tarkoittaa väittää, että Platon - kuten lukuisat filosofit hänen jälkeensä - korostaa sitä tyyppieroja, joka on yhteisesti kuvitellun ja yksilönä koetun välillä. Luolahan on todellisuus sekin ja Platon kuvaa, millä tavalla luolassa harjoitetaan tutkimusta: ihmiset katselevat sitä, mitä ilmenee heidän silmiensä edessä ja kontrolloivat toistensa ja omaa katselemista; he saavat arvonantoa kyvyistään osoittaa muuttumattomuutta katselemassaan ja taidoistaan ennustaa tulevaa. He eivät itse luo katselemaansa, mutta tulkitsevat sen käyttäen lähtökohtinaan periaatteita, joita ei voi selvittää. Tämä on yksi tyyppitaso.

Platonia kiinnostaa enemmän toinen taso, inkarnoitunut kokeminen, jonka herättämiseksi hän kuvaa luolasta raahaamisen. Näiden kahden tyyppitason välillä ei ole mitään yhdistävää tekijää; tämä tulee kuvatuksi hyvin itse vertauksessa.<sup>1</sup>

Kuitenkin Platon yritti yhdistää nämä opettamalla Syrakusan prinssiä. Kokeilu päättyi surkeasti, kuten voimme lukea Platonin Seitsemännestä kirjeestä. Kun ihminen elää luolassa ja kuvittelee olevansa sen ulkopuolella, tulokset ovat muille tuhoisat.

Toinen esimerkki on Heidegger, jonka filosofian tärkeä ajatus on yksilön pyrkimys varsinaiseen olemiseen, jossa on

---

<sup>1</sup> Ks. tähän seikkaperäisempi kuvaus: Varto, *Myytti ja metodi*. FITTY 26. Tampere 1992.

vapauduttu kuvittelukyvyyn tuottamista ja yhteisöllisyyden elättämistä ja voimistamista harhoista. Heidegger esittää monesti, että tämä varsinaistuminen on mahdollista vain yksilölle, koska yhteisöllisyys, Kenen Tahansa maailma, on aina epävarsinainen. Mutta Heidegger on myös filosofi, joka näki amerikkalaisuuden Euroopan tuhona ja kansallisesta kulttuurista - ja siis myös omasta kielestä - vieraantumisen ajattelemisen loppuna. Hän tervehti ilolla sitä uutta henkistä ja poliittista liikettä, joka korosti saksalaista perintöä, verta ja maata, ja kiinnitti huomionsa tässä liikkeessä niihin piirteisiin, jotka vastasivat hänen toiveitaan. Heideggerin yritys päättyi myös surkeasti.

Sosialismin perinteessä on vastaavanlaisia tapauksia, joissa ihminen on nähnyt, kuinka sosiaalinen epäoikeudenmukaisuus murskaa jalkoihinsa yksilön. Ajatus yksilöiden samanarvoisuudesta korostaa kuitenkin jokaisen yksilön omaa arvoa. Toiminta tämän toteuttamiseksi yhteisöllisesti ei kuitenkaan tuota sitä, mitä tarkoitetaan, vaan ainoastaan uuden tulkinnan vanhalle tilanteelle ja ajattelullisesti konkurssin.

Filosofit ovat aina epäonnistuneet, kun he ovat pyrkineet siirtämään yksilöä koskevan hyvän tasolle, jossa sen pitäisi koskea yhteisöä. Koska filosofit yleensä ovat lähteneet yhteisöä koskevasta kritiikistä, tämä siirtoyritys on ollut perusteltu. Siirto on aina tarkoittanut kuitenkin tyyppitason vaihtamista.

Nyt voisi kysyä, missä on ollut ongelma.

Jos yksilöä koskeva pohdinta on syntynyt vasten yhteisöllistä taustaa, eikö yksilön hyvän pitäisi tällöin paljastua jo heti samalla tavalla vasten yhteisöllistä taustaa ja siten vain valottaa uudella tavalla yhteisöä. Näin yksilöä koskevista eettisistä imperatiiveista näkyisi läpi se, mitä politiikka - siis yhteisöllinen muuttaminen - olisi.

Jokin tässä ei kuitenkaan toimi, mutta mikä?

Filosofi tarkastelee yksilöä vasten yhteisöllistä, esimerkiksi Heidegger ihmisen varsinaistumisen projektia vasten Kenen Tahansa maailmaa, tai Platon yksilön vapautumista vasten luolan elämää. Tällöin kaikkia ihmisiä koskevat samat piirteet: kaikki ovat epävarsinaisia tai luolassa. Varsinais-

Uimiseen tai vapautumiseen tarvitaan itsensä luo tuleminen, siis itsensä näkeminen muuna kuin Kenenä Tahansa. Varsinaistuminen tai vapautuminen eivät irroita ketään yhteisöstään vaan ne antavat vain uuden lukutavan. Yhteisö jää olemaan ja suurin osa ihmisistä - yritettiin mitä tahansa keinoa - jää aina luolaan, jää aina epävarsinaisiksi. Virtuaalitodellisuus ei muutu todelliseksi.

Esitän seuraavaksi päättelyä, joka yksinkertaisuudessaan on järkyttävää ja epäuskottavaa, mutta mikäli olemme kiinnostuneita muustakin kuin hartaista toiveista, väitän, että tämä päättely selittää paljon ongelmaamme.

Ihmiskäsityksemme on - päinvastoin kuin luulemme - muodostunut filosofien esittämien ja erityisesti Valistuksen ideologiassa kiinnitettyjen varsinaistumisprojektien mukaan: me olemme tottuneet ajattelemaan Valistuksen ja Romantiikan päätöksen seurauksena, että

*jos ihmisellä on mahdollisuus vapautua tai varsinaistua, niin hän vapautuu tai varsinaistuu.*

Samoin:

*jos ihmiset ovat samanarvoisia,  
niin he kaikki ovat jo vapautuneita tai varsinaisia ihmisiä.*

Niinpä nämä liikuttavat seurauslauseet ovat tehneet tarpeettomaksi yksilöä koskevan arvioinnin siellä, missä puhutaan useammasta kuin yhdestä ihmisestä, esimerkiksi teorioissa yhteisöllisestä todellisuudesta tai politiikassa. Tällä tasolla kaikki ovat jo vapautuneita ja varsinaisia, koska muun väittäminen tarkoittaisi väittää, että ihmiset eivät ole samanarvoisia. Ja jos väitetään, että ihmiset eivät ole samanarvoisia, sorrutaan poliittiseen ja inhimilliseen väkivaltaan, niin sanottuun "fasismiin". Tämä on myös ainut peruste sille, että demokratiaa, jossa lähtäkohtana on edellytys, että kaikki ovat samanarvoisia, voidaan pitää ainoana mahdollisena poliittisena järjestelmänä ja näin tämä ei edellytä *ensin* yksilöiden luolasta vapautumista tai varsinaistumista.

Poliittinen filosofia joutuu siis turvautumaan hurjaan oletukseen, että

*koskavain samanarvoisuus voi olla poliittisen filosofian lähtökohta,*

*niin ihmiset ovat jo vapaita (vapaa tässä vapaan ratkaisuvallan mielessä).*

Demokraattinen valtio on mahdollinen vain näin.<sup>1</sup> Kansanvalta, äänioikeus, sananvapaus ja edustuksellisuus voivat perustua vain oletukselle, että jokainen yhteisön jäsen on vapaa ja varsinainen, tai tietenkin se voi perustua myös oletukselle, ettei kukaan ymmärrä eikä tiedä mitään vaan yhteisöt tapahtuvat omia aikojaan. Ymmärrettävästi jälkimmäistä ei käytetä lähtökohtana missään yhteiskuntaa tai politiikkaa koskevassa tieteessä.

Filosofin kannalta on kuitenkin selvää, että riippumatta poliittisesta järjestelmästä tilanne yksilön kannalta suhteessa itseen ja suhteessa yhteisöön ei muutu: kyseessä on aina ja tilanteesta riippumatta kaksi eri tyyppitasoa, joihin pätee nyt sama kuin Platoninkin aikana. Tilanne artikuloituu tietenkin eri tavalla: kun filosofin osoittama tarve muutokseen osuu yksin poliittisen muutoksen tarpeen kanssa, filosofin ajatusta pidetään hyvänä. Sen sijaan demokraattisen ideologian vallitessa politiikan perustana oleva harras toive saa filosofin puheen varsinaistumisesta kuulostamaan epämiellyttävältä. Onkin tavallista, että vapauttamisesta tai varsinaistumisesta puhuva saa kuulla kysymyksen: Sinäkö sitten tiedät, mitä on varsinainen, tai Platon, tai Heidegger? Paras argumentti on tietenkin osoittaa, että niin puhuja kuin Platon ja Heideggerkin olivat mitä suurimmassa määrin roistoja, siis yleensä demokratian vastustajia.

---

<sup>1</sup> Itse asiassa on olennaisempaa, että ihmiset uskovat saaneensa samanarvoisuuden kuin se liberaali politiikka, joka näyttää toteuttavan tätä samanarvoisuuden ajatusta. Puheet "historian loppumisesta" siinä, kun kaikki saavat keskittyä vain tarpeittensa tyydyttämiseen, on Hiottelua: yksilön kannalta tarpeita ja tyydyttämistä riittää aina enemmän kuin eläessä ehtii ja ristiriita liberaalin politiikan ja yksilön oman kokemismailman välillä säilyy ja herättää jatkuvaa kysymystä "historiasta".



Demokraattinen poliittinen ajattelu on täysin poistanut sen tyyppieron, joka erottaa yhteisön ja yksilön, koska eroa ei enää tarvita poliittisiin päämääriin ja koska ero voisi asettaa kyseenalaiseksi perustan, jolla vallitseva, ainoa ideologia lepää.

Filosofi kariutuu aina politiikkaan, koska politiikassa voi toteuttaa vain vallitsevia ideologioita. Käytännössä on toteutettu kirjoitetun historian aikana ainoastaan kolmea ideologiaa: hallittua kaaosta, sattumanvaraista yksinvaltaa ja kansanvaltaa. Muut mahdollisuudet, esimerkiksi aristokratia ja tietoinen harvainvalta, filosofivalta, valistunut itsevaltius ja vastaavat tunnetaan vain fiktioina.

Toteutuneissa ideologioissa on aina ollut kyse sellaisten Herrschaftsgebildein rakentamisesta, jotka käytännössä toimivat sosiobiologisin perustein: sumeilemattomin, häikäilemättömin ja moraalittomin pitää valtaa käsissään, joko yksin tai joukkona. Nämä ovat kaikki valtarakennelmia, missään ei ole esitetty, että ne pyrkisivät muuhun. Ne eivät ole muutosvoimia, ne eivät tähtää ihmisen vapautumiseen tai varsinaistumiseen vaan yhä taitavampiin luolaistamisiin, yhä moninaisimpiin epävarsinaisuuden rakenteistamisiin. Tämän voi kuitenkin hyvin peittää asettamalla erilaisia, jopa fiktiivisiä, valtarakennelmia rinnakkain ja osoittamalla, kuinka "pahoja" toiset, kuinka "hyviä" toiset ovat.

Kun filosofin pyrkimyksenä on osoittaa, että jokaisessa poliittisessa ja yhteiskunnallisessa ideologiassa yksilö on aina samalla tavalla epävapaa ja epävarsinainen, filosofi voi vain kariutua politiikkaan. Kun demokratia on tuottanut ideologisen tilanteen, jossa samanarvoisuuden periaate tarkoittaa syntymässä *annettua* vapautta ja varsinaisuutta, filosofi on menettänyt julkisen työnsä.

**PARAFRAASEJA ERÄÄSTÄ KIRJOITUKSESTA:  
MIKSI HEIDEGGER PYSYI MAASEUDULLA?**

---

Martin Heideggerin eräs lyhyt kirjoitus vuodelta 1933 on saanut otsikoksi "Luova maisema: Miksi pysymme maakunnassa"<sup>1</sup>. Jos Heidegger muutenkin oli saanut maalais-filosofin leiman, tämä kirjoitus - ja vuodelta 33 - entisestään tekee hänestä sen Schwarzwaldin kääpiön, jona hänet kaupungissa tunnettiin. Heidegger ei nähnyt paljoakaan hyvää yksilöllisyyttä neutraloivassa ja tietoisuutta manipuloivassa kaupunkielämässä, joka Maailmansotien välissä oli muuten niin suuressa huudossa. Hän oli todellinen vastakohta Olavi Paavolaiselle! Mutta mitä Heidegger sanoo syyksi maalaisuudelleen?

Heidegger työskenteli pääasiassa pienessä hiihtomajassa, joka oli Schwarzwaldin etelärinteessä 1150 metrin korkeudella. Majan koko oli 6 kertaa 7 metriä. Tähän pieneen tilaan mahtui kolme huonetta: olohuone, makuuhuone ja työhuone. Laakso on ahdas tässä kohdassa ja lähellä näkyy raskaskattoinen maalaistalo. Kaiken yllä on kirkas vuoritaivas, haukkoja liitelee laajoissa kaarissa.

Heidegger toteaa, että sivusta seuraava vieras pitää tätä maisemaa filosofin työmaailmana. Mutta filosofi itse sanoo, ettei hän näe koko maisemaa. Sensijaan hän kokee maiseman hetkittäiset, päivää ja yötä vuorottavat muutokset vuodenaikojen vaihdellessa. Päivittäin hän kokee kaiken sen läsnäolon, mikä ylhäällä on läsnä: vuorten raskauden, kiven kovuuden, kuusien kasvamisen, kukoistavien niittyjen loistavan, yksinkertaisen komeuden, vuoristopurojen ryöpyt syysiltoina. Nämä eivät ole tarkkailun kohteita vaan ne tulevat suoraan filosofin kokemukseen läsnäolonsa kautta.

---

<sup>1</sup> Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?, *Denkerfahrten*. Frankfurt: Klostermann 1983, 9-13. Sana "Provinz" viittaa tässä kaikkeen siihen, mikä ei ole Berliiniä; Heidegger oli kutsuttu Berliiniin, mutta jäi Freiburgin lähelle. Niinpä itse otsikko tarkoittaa maakunnassa pysymistä mutta Heideggerin argumentit puhuvat yleensä kaupunkia vastaan.

Tämä kaikki tulee filosofille työssä: vasta työ avaa sopivan tavan, jolla vuoristotodellisuus voi tulla koetuksi. Filosofin työn tekeminen on syvästi kiinni maiseman tapahtumisessa.

Heidegger kirjoittaa, kuinka talviyönä, kun lumimyrsky kolistelee majaa ja kaikki peittyy valkoiseen peittoon, kuinka silloin on filosofian paras aika,

*dann ist die hohe Zeit der Philosophie (10).*

Näin on, koska kysymykset tulevat tällöin esille yksinkertaisina ja terävinä. Sanallisen ilmaisun löytäminen on samanlaista taistelua kuin kuusen vastarinta raivoavaa myrskyä vastaan.

Maaseudulla filosofin työ ei ole kummajaisen sivuun vetäytynyttä puuhastelua. Se kuuluu keskelle talonpojan elämää ja työtä. Heidegger kuvaa runollisen-rajusti talonpojan raskasta työtä, jolla ei ole loppua, koska luonto koko ajan antaa uutta tekemistä, ja sanoo, että filosofin työ on samanlaista,

*ist meine von derselben Art (10).*

Talonpojan koko olemassaolo on kiinni maassa ja luonnossa. Filosofin työn juuret ovat talonpojan maailmassa. Tämä on hyvin erilaista kuin kaupunkilaisen elämä.

Heidegger havainnollistaa tätä eroa toteamalla, että, kun kaupunkilainen tulee maaseudulle, hän menee "kansan pariin" ja tämä tarkoittaa, että hän käy pitkiä keskusteluja talonpoikien kanssa, joiden työnteon hän keskeyttää tai joille hän tarjoaa olutta stüblissä. Filosofin ymmärtää työnsä juuret toisin. Kun Heidegger illalla saattoi lähteä ulos istuakseen kantapöydässä talonpoikien kanssa, eivät he puhuneet yleensä mitään. Vaieten he polttelivat piippujaan ja silloin tällöin saattoi joku sanoa sanan tai kaksi päivän töistä tai huomisen suunnitelmista. Suhde omaan työhön ja sen side omaan asuinseutuun kasvoi monisatavuotisesta yhteydestä tähän maahan eikä se kaivannut selityksiä. Tämä juuri on suomalaisen maahan-kuuluvuuden ongelma: meillä on vain harvoja seutuja, joissa perinne on tarpeeksi pitkä ja vahva selittyäkseen itsestään, ilman nykyajan sanallisia pakko-keinoja; niinpä monet meistä ovat maallasyntyneinäkin jo heti kaupunkilaisia, vailla mitään sidettä mihinkään.

Vaikka Heideggerin työn keskeyttivät monet esitelmöimismatkat ja opetustyö, hän sanoo, että saavuttuaan majalle heti ensimmäisen tunnin kuluessa kaikki aikaisemmin siellä kesken jääneet asiat tulvivat mieleen ja samassa muodossa,

missä hän oli ne sinne jättänyt. Hänet yksinkertaisesti otettiin mukaan työn oinaan vetoon eikä hän itse voinut asialle mitään.

Kaupunkilaiset ihmettelivät usein filosofin pitkää yksinäisyyttä talonpoikien keskellä vuoristossa. Mutta Heidegger kirjoittaa, että kyse ei ole yksinäisyydestä vaan yksin olemisesta. Kaupungissa ihminen voi olla yksinäinen ja siksi onneton. Mutta yksin hän ei saa olla koskaan. Yksin olemisessa on oma alkuperäinen voimansa, joka ei suinkaan tee meitä yksinäisiksi vaan vapauttaa meidät ja päästää meidät olioiden olemuksen luo.

Kaupungissa on mahdollista tulla "tunnetuksi" kädenkäänteessä lehtien palstoilla. Se on myös varmin tae saada tunnetuksi se, mitä ei halua, tulla väärinymmärretyksi ja itsekin langeta uskomaan tämä väärinkäsitys.

Sen sijaan talonpojan ajattelutapa on yksinkertainen ja siihen liittyy aina uskollisuus ja luotettavuus. Heidegger kertoo eräästä vanhasta talonpoikaisnaisesta, jonka kanssa hän usein keskusteli ja jolta hän kuuli monia sellaisia ilmauksia, joita muut eivät enää tunteneetkaan. Kun nainen kuoli, hän lähetti Heideggerille terveisiä. Filosofi piti tätä suurempiarvoisena kuin jonkun maailmanlehden reportaasia hänen oletetusta filosofiastaan,

*als die geschickteste "Reportage" eines Weltblattes über meine angebliche Philosophie* (12).

Kaupunkilaiselämässä on aina vaarana, että se sortuu harhauskoihin. Se on meluisaa ja ottaa kaiken itselleen eikä pysty pitämään välimatkaa sellaiseen, mikä ei ole sitä itseään. Talonpoikaiselämä ei kaipaa kaupunkilaisten ymmärtämistä, sivistyneiden pittoreskia käsitystä "maaseudusta". Heidegger on erityisen pahoillaan turismin mukanaan tuomasta käytännöstä, jossa kaupunkilaiset lomalaiset, hiihtoretkeilijät ja muut käyttäytyvät maaseudulla ikäänkuin tämä olisi yksi kaupunkilainen huvittelukeskus. Sellainen häly ja tapojen puute tuhoaa yhdessä illassa enemmän kuin mitä vuosikymmenien työ kansantutkimuksen parissa voi korjata.

Vasta kun kaupunkilainen pystyy jättämään alentuvan suhtautumisensa ja teennäisen kansanomaisuutensa, vasta silloin maaseudun elämä voi puhua hänelle jotain. Se voi puhua maahan kuulumisesta, luonnosta ja sen määräämästä

elämäntahdista ja ajattelun yksinkertaisuudesta, joka syntyy työstä ja luonnosta, ei kuvittelukyvyn ohentuneista aaveista.

## Artikkelien alkuperästä

Osa tässä kokoelmassa olevista on ilmestynyt aiemmin muualla, osa ilmestyy tässä ensimmäisen kerran. Kaikki artikkelit on tarkastettu ja osin laajennettu. Seuraavat artikkelit ovat ilmestyneet aiemmin:

Filosofi ja salaisuus.

Ilmestynyt nimellä *Heidegger ja salaisuus* teoksessa Heidegger, *Silleen jättäminen*, ss. 1-14. FITTY XIX. Tampere 1991.

Filosofin laulava runoilija.

Ilmestynyt nimellä *Heideggerin Hölderlin* teoksessa Varto (toim.), *Filosofia ja kaunokirjallisuus*, ss. 15-30. FITTY III. Tampere 1990.

Runon sana ja luonnon kiinniotto.

Ilmestynyt nimellä *Runon sana ja maailman kiinniotto* aikakauskirjassa Pohdin 5. ss. 23-42. FITTY XXIV. Tampere 1991.

Kielen alkuperästä.

Ilmestynyt teoksessa Varto, *Nuoruuden viisaus*, ss. 68-83. FITTY XV. Tampere 1991.

Länsimaisen ihmisen perustavanlaatuinen pitkästyminen.

Ilmestynyt nimellä *Pitkästyminen ja teknologia* teoksessa Varto (toim.), *Fenomenologeja*, ss. 35-52. FITTY I. Tampere 1989.

Miksi tiede tarvitsee perustan.

Ilmestynyt nimellä *Perustan olemus* teoksessa Varto, *Nuoruuden viisaus*, ss. 2-21. FITTY XV. Tampere 1991.

Teknologian filosofinen ongelma ja ekologia.

Ilmestynyt nimellä *Luonnonfilosofia ja tekniikan filosofia* teoksessa Pakarinen-Vilkka-Luukkanen (toim.), *Näkökulmia yhteiskuntatieteelliseen ympäristötutkimukseen*, ss. 27-43. Acta Universitatis Tamperensis ser B vol 37. Tampere 1991.

Filosofin kariutuminen.

Ilmestynyt teoksessa *Silleen jättäminen ja politiikka*, ss. 51-59. FITTY XXXV. Tampere 1992.

Miksi taiteen ei tule olla yhteiskunnallista.

Ilmestynyt teoksessa Aalto-Setälä & al (toim.), *Nautinnot pois muilta*. ss. 30-36. Muu ry. Helsinki 1992.